Rubén Calderón Bouchet

SOBRE LAS CAUSAS DEL ORDEN POLITICO

Editorial NUEVO ORDEN

SOBRE LAS CAUSAS DEL ORDEN POLITICO

Otras obras del autor:

La contrarrevolución en Francia
Los fundamentos espirituales de la ciudad cristiana
Tradición, revolución y restauración en el pensamiento político de don Juan Vázquez de Mella
Nacionalismo y revolución
La formación de la ciudad cristiana
El apogeo de la ciudad cristiana
La decadencia de la ciudad cristiana
Formación y decadencia de la ciudad griega
Lecciones de antropología filosófica
Lecciones de epistemología

RUBEN CALDERON BOUCHET

SOBRE LAS CAUSAS DEL ORDEN POLITICO



Editorial NUEVO ORDEN
BUENOS AIRES

Printed in Argentina - Impreso en la Argentina

Edición revisada por el autor

INDICE

La pitié, la pitié réelle due à ces malhereux et à ses semblables, présents et futurs, est précisément la raison qui prescrit de ne pas oublier autant que le fait notre siècle, la juste protection due à la semènce des forts.

CHARLES MAURRAS

[La piedad, la piedad verdadera que es debida a esos desdichados y a sus semejantes, presentes y futuros, es precisamente la razón que prescribe no olvidar, como lo olvida nuestro siglo, la justa protección debida a la semilla de los fuertes.]

I

Cuestiones preliminares

No basta decir que una ciencia tiene que fundarse en la observación de los hechos para que la cuestión metodológica quede terminada. La noción de "hecho" no es tan simple como parece y menos aún cuando se pretende determinar la especie a que tales hechos pertenecen. No puedo saber si un hecho es económico, político, físico o social si previamente no tengo una idea general de la realidad, lo bastante inteligente y reflexiva, que me permita dividirla en una serie de sectores capaces de ordenar la complejidad de su composición. No basta estudiar hechos. Estos no tienen sentido si no se los observa a la luz de principios universales para ubicarlos con precisión en el orden real. Esta necesidad explica la costumbre escolástica de comenzar con una definición de aquello que se va a estudiar. El propósito es limitar el área de la investigación mediante un trazo firme de sus fronteras ónticas. De otra manera se parte a la deriva sin saber nada de los objetos buscados.

Los inductivistas a rajatablas consideran poco científicas las generalizaciones previas y con el sano propósito de terminar con el fantasma de "las lucubraciones silogísticas", olvidan un buen almacén de ideas universales, sin las cuales les sería muy difícil orientarse en el tupido bosque de los hechos. Un buen investigador en un preciso sector del universo necesita universalidad. Es decir: unidad intelectual en la apreciación de la multiplicidad real. El descubrimiento de

la unidad de orden en la pluralidad de los entes, constituye el fundamento del saber filosófico.

El saber filosófico, o ciencia en el sentido propio del término, es, como decía Aristóteles, un conocimiento de las cosas por sus causas. Santo Tomás comentaba en el proemio al libro *De Causis* que la "noción de causa implica orden y entre las causas hay un orden mutuo". En su primera lección sobre la *Etica a Nicómaco* escribe esta frase plena de contenido: "Propio del sabio es ordenar y esto porque la sabiduría es la suprema perfección de la razón, cuyo objetivo es conocer el orden. Porque si las potencias sensitivas conocen algo en su singularidad absoluta, sólo el intelecto o razón puede conocer el orden que relaciona una cosa con otra" [1].

El análisis de este pensamiento nos lleva a asentar un principio: el conocimiento científico de la realidad no es semejante a la visión de una cosa absoluta. No se produce si no se encuentra el orden que relaciona una cosa con otra, la estructura inteligible reveladora de la trama que liga unos hechos con otros. Esto es válido para aquello que nos es dado a contemplar, como para aquello que debemos hacer o fabricar.

Las distintas ciencias tienen diversos modos de definir y demostrar y estos dependen de las causas que entran en las definiciones y demostraciones. Conviene comenzar nuestra encuesta con una referencia a los modos de definir y demostrar propios de cada género científico.

a) La Filosofía Natural y la Metafísica consideran un orden real dado y demuestran por todas la causas. El ente considerado en sí mismo o en tanto ente u observado en tanto móvil, supone composición de acto y potencia y la composición remite a una causa eficiente del compuesto y supone una tendencia u orientación finalista. "Así la definición que enuncia el fin, la materia y la forma, comprende todo el proceso de la generación natural" [2]. Como las cuatro son causas, corresponde a la filosofía natural conocerlas y demotrar sus

[1] *In Eth.*, Lect. I° N° 1.
[2] *In II° Phys.*, Lect. 15, N° 5.

conclusiones por referencia explícita a todas ellas. La Filosofía Natural reduce las cuestiones causales a una de estas: formal, eficiente, material y final.

b) La lógica y las matemáticas definen y demuestran por la sola causa formal porque una y otra ciencia tratan sobre entes de razón. Estos entes son abstraidos de la materia singular o sensible y considerados de tal modo, que las propiedades y atributos de tales entes: universalidad, predicabilidad, etc., dependen exclusivamente de una razón formal, no de una situación material, ni de un movimiento de la causa eficiente o de una finalidad cualquiera que pudiere advertirse en esos objetos.

c) La Filosofía Moral o práctica, considera los principios que hacen al ordenamiento de nuestras acciones en tanto se orientan a la realización de nuestro bien propio. Se trata de un orden que debe hacerse y no de un orden ya realizado. Este orden implica una forma realizable por alguien, en algo y con vista a un fin. Por eso se dice que la filosofía moral define también por las cuatro causas. Se advierte que la causa material y la formal no tienen el mismo sentido que en las substancias físicas. La forma impuesta por nuestra acción sobre nosotros mismos en la actividad moral, no es una forma substancial y por ende su materia, tampoco tiene el carácter de una materia "ex qua" la substancia es hecha. En sentido más lato y habida cuenta del carácter análogo de las causas, el acto moral especificante determina e informa al sujeto psíquico, quien se comporta como materia "in qua", o sea como algo *en lo cual* adviene una nueva perfección como resultado de una acción transformadora.

Santo Tomás, a propósito de las virtudes infusas por el Espíritu Santo dice: "buena cualidad de la mente por la cual se vive con rectitud, de la cual nadie hace mal uso y que Dios la obra en nosotros sin nosotros". Si se tratara de una virtud natural, se sustituye la referencia a la divina operación por la fórmula: "que nosotros mismos con nuestros propios actos disponemos".

La causa formal está anunciada por la frase *bona qualitas*, en la que se designa el género de la virtud, *qualitas* y se enuncia su especie, *bona*. El género pró-

ximo, *habitus*, puede usarse en lugar de cualidad, en tanto el hábito bueno cualifica la disposición.

La virtud infusa tiene por sujeto a la mente. En ella reside y en tanto la determina, podemos afirmar que la mente es la materia "in qua" se imprime como un sello la virtud. Pero la virtud es siempre el hábito bueno de una disposición especificada por un determinado objeto. El objeto de la virtud se llama materia "circa quam" porque es aquello acerca de lo cual versa. La ciencia es una buena cualidad de la mente que tiene por objeto material u "objectum materiale circa quam", aquellas cosas que caen bajo su estudio.

La causa final de la virtud es la operación misma. Esto no significa que la operación sea causa final de los actos humanos, sino solamente de la virtud. Vivir rectamente y evitar el mal es la finalidad de las virtudes; esto no es adherir a un puro formalismo ético.

La causa eficiente de la virtud infusa es Dios, de la virtud adquirida el hombre mismo. Es en razón de la eficiencia y de la materia que la ética está subordinada a la antropología y por ende también lo está la ciencia política. Esto fue visto por Santo Tomás cuando en el comentario a la ética de Aristóteles escribió estas palabras: "El político debe conocer el alma de la que investiga una virtud, tal como el médico conoce el cuerpo cuya salud busca. De donde aparece con claridad que conviene al político conocer aquellas cosas que pertenecen al alma, tal como al oculista conviene saber de todo el cuerpo aunque sólo cure los ojos, con todo, tiene más importancia para el político saber sobre el alma, porque la política es una ciencia superior a la medicina, como se dijo más arriba. Esto porque su saber es más completo. Sabemos que los buenos médicos conocen más acerca de los cuerpos que de las operaciones medicinales. De la misma manera el político debe tener conocimientos acerca del alma[3].

El orden social está formalmente constituido por la justicia en acto, esto es por la virtud que establece entre los hombres una ordenada relación de mancomunidad. Considerado entitativamente es una cualidad que

[3] *In Eth.*, lect. 19, Nº 227.

conviene al sujeto hombre, en tanto posee una potencia racional que lo vincula y lo ordena con los otros. Esa disposición racional es la materia "in qua" de la justicia, pero como ésta se especifica por su objeto que consiste en dar a cada uno según su derecho. Los otros, en tanto portadores del derecho, son la materia "circa quam" de la justicia.

Conviene se recapacite en el carácter analógico de las causas y en su mutua reciprocidad. Cada una de las causas da origen a un orden propio y éste actúa a su vez como causa en la complicada estructura de la sociedad política.

La necesidad de conocer al hombre para comprender las ciencias morales y por ende la política misma, está subrayada por Santo Tomás cuando habla acerca de las potencias como sujeto de las virtudes: "no podemos acceder con perfección a la ciencia moral si no sabemos de las potencias del alma". Esto es tanto más necesario porque la actividad ética es parte de la actividad del hombre. La ética es ciencia subalterna de la antropología y como dice Santo Tomás: "el que posee la ciencia subalternada, no la tiene de manera perfecta si su conocimiento no guarda continuidad con el conocimiento de la ciencia subalternante" [4].

Problema de la definición de lo social

La existencia de lo social se impone como un fenómeno innegable: el hombre vive en un plano de activa interrelación moral con los demás hombres. Esta situación supone, por parte de los hombres relacionados, una efectiva pluralidad y, al mismo tiempo, una cierta unidad proveniente del carácter social de la relación. Determinar con rigor la esencia de esa unidad en la pluralidad, es el problema impuesto a la filosofía política.

El vocablo sociedad da cuenta de una reunión de hombres, más o menos estable y con propósitos comunes. Ambas notas: estabilidad y objetivo común, testi-

[4] *De Veritate*, 14,9 ad 3.

monian por la unidad en un plano meramente descriptivo. Las múltiples acepciones del término bregan por una diversidad de formas sociales entre las que podemos distinguir: naturales o arbitradas. El uso corriente del vocablo designa también a todas las entidades colectivas, tanto las nacidas en un desenvolvimiento espontáneo de las potencias naturales, como aquellas arbitradas para satisfacer fines no necesariamente ligados a exigencias de esa índole. Se llama sociedad a la familia, al municipio, al linaje, a la corporación, al gremio, al partido, al sindicato y a las asociaciones con propósitos financieros y hasta delictivos.

El mundo influido por las ideas liberales distingue entre sociedad y Estado porque supone a este último nacido de un pacto político. El Estado es concebido como un artefacto que el hombre arbitra para garantizar el uso de una serie de libertades individuales, imposibles de sostener en el estado prepolítico. El pensamiento clásico no conoció esa escisión, nacida de un criterio estrecho de la noción de Estado. Para el mundo clásico y la tradición filosófica cristiana, el Estado es la sociedad políticamente organizada y no ha lugar a esa separación aberrante entre Estado y pueblo, contra la que combatió denodadamente Hegel. El marxismo, heredero en esto como en otros tópicos del pensamiento liberal burgués, ha insistido con particular énfasis en esta separación, con el propósito de superarla en una nueva síntesis, donde la distinción individuo-sociedad, fuera imposible. Para Marx el Estado es un artificio ideológico-coactivo al servicio de la clase dominante, por esa razón puede creer que la caída definitiva del Estado en la futura sociedad comunista, deja intacta una organización social químicamente pura.

En una sociedad hallamos una pluralidad de hombres organizados en vista a un objetivo común. El carácter de la unidad dada a las acciones individuales y la distribución de sus competencias respectivas, estará en función de los fines propuestos. Esto supone en toda sociedad la existencia de un *orden* de actividades y por ende una disposición inteligente de sus partes constitutivas que funda el principio de autoridad.

Los sociólogos admiten en la sociedad la existencia de

cuatro propiedades que conviene enumerar para delimitar lo social y ensayar una definición.

a) Se trata de una pluralidad de hombres unidos por un interés común. La unidad del interés y su comunidad. lo distingue de todo interés meramente individual.

b) Se reconoce la existencia de una intención común en todos los vinculados con un lazo comunitario. Si se examina el carácter de esta intención se advierte un acuerdo inteligente y una mutua obligación de respetar sus respectivos derechos. Un grupo asociado para cometer un crimen, puede llamarse sociedad en la medida que posee estas condiciones y siempre que se use el término en un sentido muy lato.

c) El acuerdo inteligente supone conocimiento claro del vínculo existente entre los miembros de la sociedad y del propósito final.

d) Entre esa pluralidad de hombres ha de existir acción recíproca directa o indirecta. La interacción sola no funda la sociedad y debe estar completada con los otros elementos especificantes, de otro modo una gresca callejera constituiría una sociedad.

Fridolin Utz arriesga esta definición: "la sociedad es una acción recíproca entre dos o más personas basada en elementos de un contenido intencional común". Por lo menos eso es lo que el término, en su acepción más lata, expresa [5]. Vierkand asegura que la sociedad es una agrupación humana cuyos miembros son portadores de relaciones recíprocas conscientes. No entramos a examinar ambas definiciones aplicándoles, con todo rigor, los recaudos del método tomista. Las admitimos como definiciones nominales y a título provisorio.

La definición real

La definición nominal advertía una acción entre dos o más individuos humanos. El problema consiste en averiguar si la explicación última de lo social reside en el individuo o en algún principio supraindividual. De

[5] Utz, Fridolin, *Etica Social,* Herder, Barcelona, 1961, p. 50.

este dilema nacen dos formas típicas de explicación: las explicaciones individualistas y las supraindividuales.

Dentro de las primeras distinguimos tres modalidades, según se apele a un principio mecánico, biológico o psicológico para interpretar la impulsión asociadora de los individuos.

Las explicaciones mecanicistas consideran al individuo única realidad. La sociedad es un agregado, una suma de partes. Los componentes valen en relación a la energía desplegada dentro del conjunto. No hace falta gran perspicacia para comprender la pobreza de los instrumentos nocionales usados por esta teoría.

La interpretación biologista recurre a fuerzas vivas más aptas para dar cuenta del fenómeno social. La sociedad tiene por fin resguardar y promover las aptitudes biológicas de los individuos más capaces. Se inspiran en Darwin y si bien explican lo social por lo individual, consideran al conjunto como una suerte de superorganismo.

La psicología social nace con el propósito de descubrir el motivo psicológico que lleva al hombre hacia lo social. Gabriel Tarde habló de la imitación, otros hallaron en la simpatía el impulso congregante y no faltaron los que vieron en el miedo el factor determinante de la sociedad humana.

Todas estas interpretaciones encierran una verdad parcial, ven un aspecto del problema y en la ausencia de un método de observación adecuado, pretenden explicar toda la realidad social en función de uno de sus elementos menos significativos.

En el orden social la unidad es más decisiva que la pluralidad, la primera hace a la forma y la segunda a la materia. El valor de nuestra encuesta consiste en hallar la formalidad propia de lo social y determinar la consistencia de esa *unidad* dentro de la pluralidad, sin desconocer el carácter substancial de los individuos asociados y el meramente accidental de la asociación.

La sociedad es una unidad accidental formada por la acción en mancomún de muchas personas. Determinar con rigor la esencia de ese accidente es la tarea propia de la Etica social.

En orden a determinar el carácter de esa unidad y fundamentar su prelación se han hecho varios intentos. Con el propósito de ponerlos en un esquema cómodo vamos a dividirlos según el modo de concebir la índole propia de lo social:

a) *Biologismo social*: la sociedad es un hiperorganismo. Bergson en *Les deux sources de la morale et la réligion* escribe: "La aparición de cada una de ellas (las sociedades) era como la creación de una nueva especie compuesta de un individuo único, el logro vital tendiente de tarde en tarde —en un hombre determinado— a un resultado que no había podido ser obtenido de una sola vez para el conjunto de la humanidad". Una página más adelante añade este párrafo que redondea la idea: "porque presión social y espíritu de amor no son más que dos manifestaciones complementarias de la vida, normalmente aplicada a conservar en conjunto la forma social que fue característica de la especie humana desde el origen..."[6].

Bergson afirma que la sociedad es un organismo, pero lo hace en un sentido analógico o metafórico. Admite la existencia de un impulso vital que allende los individuos los une y congrega haciéndolos partícipes de una forma social impuesta por la fuerza creadora de la evolución. La causa eficiente es el impulso vital, la evolución creadora; la materia está constituida por los individuos congregados en función de ese ordenamiento impuesto por la fuerza incoercible de esa tendencia. El fin es la expresión más completa y acabada de la vida.

Osvaldo Spengler en su libro famoso *La decadencia de Occidente* se pregunta si los conceptos fundamentales de lo orgánico, incluido lo social, ¿no serán el desarrollo de ciertas protoformas biográficas universales? Ve en la historia universal "la imagen de una eterna formación y deformación, de un maravilloso advenimiento y perecimiento de formas orgánicas", semejantes a las plantas o a los animales que son las sociedades culturales[7].

[6] Bergson, *Oeuvres*, P.U.F., Paris 1959, pp. 1056-57.
[7] Spengler, Osvaldo, *La decadencia de Occidente*, Espasa Calpe, Madrid. 1934, t.I, p. 38.

La comparación con los organismos no tiene en Spengler una intención meramente poética. Las sociedades son organismos y como tales se encuentran sometidas al ritmo vital de los seres vivos: nacen, crecen y mueren cuando han terminado el ciclo de su desarrollo.

b) *Psicologismo social:* lo social se inserta en lo psíquico y se alimenta de las fuerzas anímicas. Esto no sería más que la constatación de un hecho si nociones tales como "alma social" y "espíritu de un pueblo" no complicaran el itinerario de la observación con imágenes tomadas de nociones psicológicas.

c) *Teoría de las relaciones humanas:* el título para designar este parágrafo es meramente aproximativo. Con él denotamos todas las interpretaciones de lo social que lo explican como una interrelación. La relación social tiene la peculiaridad de ser *en un sujeto* y al mismo tiempo de referirse *a otro.*

El ser de una relación depende de los términos que se relacionan. La distancia de A a B o de B a A, depende en su ser de la existencia de A y B. Desaparecido uno de los términos de la relación, ésta también desaparece. Cuando en el término que permanece queda una suerte de remanente o de disposición hacia el otro y esta disposición se funda en la esencia misma del ente considerado, se dice que la relación es trascendental. En el hombre existe una relación hacia el otro que forma parte de su dispositivo esencial. Los cambios que la historia provoca en la situación de los términos relacionados, traen como consecuencia cambios en las concretas relaciones sociales. La sociología es una disciplina histórica que estudia las sociedades concretas y considera la tendencia social del hombre como una relación predicamental.

La ética social estudia la relación con el otro como fundada en la propia naturaleza del hombre, es decir, en cuanto se trata de una relación trascendental. La referencia a los otros está en la disposición natural del hombre y se constituye como un accidente propio.

Esta relación trascendental es, en la persona singular, disposición potencial. Cuando el hombre entra en intercambio social con los otros, actualiza esa dispo-

sición y la refuerza con el ejercicio. Crea así un hábito que cualifica la disposición hacia lo social.

El fundamento metafísico de esta disposición es la tendencia del hombre a un *bien común* para el que posee una ordenación trascendental. Este bien es supraindividual, pero se refiere también a cada uno de los individuos en lo que éstos tienen de propio.

Sobre estas reflexiones, Utz ensaya una definición real de la ética social: "la ética social tiene por objeto toda interacción humana fundada sobre un bien común, sea que este bien esté dado «a priori» en la sociabilidad o se trate de un acto fáctico moral de los hombres que se coaligan" [8].

El mismo autor propone estas otras definiciones reales de lo social que recogen lo esencial de lo asentado más arriba: "social es aquello que constituye la unidad de relación (forma) de muchos hombres (materia) y se fundamenta sobre una acción recíproca (eficiencia) y posee un contenido intencional común (fin)".

Para la ética social propone, provisoriamente, esta definición: "es aquello que se encuentra en una unidad de relación respecto de un bien común, ordenado moralmente a todos los miembros". Y ratifica con más precisión: "la sociedad es la unidad de relación de muchos hombres que se constituye sobre la interacción recíproca con un contenido intencional común".

En ambas definiciones no se explicita con claridad el fundamento trascendental de la relación y la interacción recíproca —con contenido intencional común— deja la impresión de que se trata de una relación predicamental. La definición vale tanto para una iglesia como para una pandilla de pistoleros. La formulación requiere la inclusión de un contenido ético y al mismo tiempo la referencia a la disposición trascendental que la funda en la naturaleza humana.

Utz propone esta última definición: "lo social es la unidad de relación de muchos hombres respecto de un bien común y ordenado moralmente a todos los miembros".

Aceptémosla provisoriamente y continuemos nuestro

[8] Utz, F., op. cit., p. 64.

análisis. Antes de distinguir las diversas formalidades presentadas por lo social, digamos algo del fundamento metafísico de esta disposición trascendental.

El ser trascendente se configura como *verdad* para la inteligencia y como *bien* para el apetito. El ser trascendente es absoluto y ningún ente relativo puede lograr una aproximación adecuada a su realidad. La aproximación se hace más completa merced a la multiplicidad y a la mancomunidad de los esfuerzos singulares. La adquisición de la verdad y del bien fundamentan el orden social.

"Lo político aquí no significa otra cosa que la conducción temporal de lo humano en cuanto comunitario, o sea el grupo de la «polis» o ciudad. Lo ético o moral es la conducción de lo humano en cuanto tal, como acto del ser singular de la especie; el «ethos» griego, el «mos» latino" [9].

La filosofía nos enseña los principios a que debe someterse la acción, tanto ético individual como política. Estos principios se fundan en la naturaleza del hombre, en tanto trascendentalmente ordenada a la mancomunidad, para alcanzar el bien del intelecto que es Dios.

Lo social y sus diversas disciplinas

Las relaciones de las influencias que los individuos ejercen unos sobre otros, la compenetración o repulsión recíprocas, sin tener en cuenta las disposiciones al fin último, son estudiadas por el sociólogo. Para el sociólogo el "hecho social" es considerado con prescindencia de toda valoración y la relación que implica es descripta en su carácter predicamental.

Nos asalta una duda: ¿puede llamarse sociedad a cualquier agrupación humana que actúe con intención común, aunque ésta sea contraria al orden moral? Si así se admite, conviene precisar con claridad el sentido analógico del término.

Los conocimientos obtenidos por el sociólogo tienden

[9] Sepich, J. R., *Estructura de lo social*, Sol y Luna, Bs. As., 1940, p. 27.

a influir en el proceso del ordenamiento social. Esto hace de su saber una ciencia subordinada a la praxis política. Es en la actividad política donde se integra el conocimiento del sociólogo y presta su efectivo servicio. Es una ciencia positiva ordenada a conocer descriptivamente hechos que interesan a la tarea política.

No todos los sociólogos admiten esta colocación de su ciencia y persisten en creerla una suerte de substituta universal de la metafísica y la ética, confundiendo en lamentable caos los saberes prácticos con los especulativos y fácticos.

La sociedad como realidad accidental nacida de las relaciones recíprocas de los hombres orientadas hacia el bien común, está inscripta en el proceso dinámico que lleva la naturaleza humana a su realización cabal. Por eso la sociedad es una realidad práctica y a la reflexión llevada sobre los principios de esa realidad se la llama filosofía o ética social. Recordemos que la reflexión sobre los principios del obrar práctico no constituye un saber acabado, una ciencia práctica en estricto sentido, porque en sus conclusiones hay una tendencia insoslayable a concretarse en una acción perfectamente situada.

El objeto común de las ciencias prácticas es la realización de un orden concreto. Los medios considerados para alcanzar el fin de la acción moral, diversifican los capítulos de la ética dividiéndola en:

Etica personal o monástica: estudia las obligaciones del hombre respecto de sí mismo, independientemente de su integración a un orden comunitario o político. La ética familiar o económica: considera las obligaciones del hombre dentro del orden familiar y la ética social o política lo sitúa en el orden sociopolítico.

La reflexión sobre los principios considera una estructura de orden haciendo abstracción del ordenamiento concreto impuesto por una situación dada. Para poder precisar con rigor esta exigencia epistemológica se hace necesario distinguir lo que proviene de la "fisis", de aquello que nace de los actos libres cuando se pronuncian en distintas situaciones. Pensemos que la fijeza de los principios operativos naturales no invalida la libertad de los actos en que estos principios se actua-

lizan. La acción social es siempre y en todos los climas y tiempos, acción específicamente inteligente y voluntaria. La inteligencia puede resolver el problema político de un modo o de otro, pero su solución será siempre inteligente y los impulsos naturales del hombre estarán allí lo suficientemente expresados como para que se pueda discernir su humanidad.

La acción social es también acción personal. No puede comprenderse su razón específica si no se tiene en cuenta la multiplicidad de personas que obran de mancomún. La acción de la persona individualmente considerada se entiende a partir del todo y en tanto participa de un *bien común.*

"En la ética social se tienen en cuenta los deberes personales, que se han impuesto al hombre, en cuanto éste tiene que desempeñar una función parcial en un todo informado por el bien común"[10].

Es ciencia práctica porque tiene por fin la perfección del agente que opera. Todos los saberes que colaboran en el conocimiento circunstanciado de la situación concreta de una comunidad inciden en el mayor perfeccionamiento del acto determinante del orden. Esto explica por qué este saber se encuentra relacionado con otros de tipo especulativo: antropología, metafísica, etcétera.

La acción humana es tanto más perfecta cuando más clara conciencia tiene el agente de todos los ingredientes que la constituyen. El conocimiento abstracto de los principios no basta para determinar la rectitud del acto concreto, pero colabora en él. Lo decisivo es el orden de las virtudes, porque influye decisivamente en el acto prudencial. Esto fue visto por la socrática con gran agudeza y Platón en *La República* busca conciliar las exigencias de un orden interior justo, con el orden de la ciudad.

[10] Utz, F., op. cit., p. 112.

II

La naturaleza humana considerada como causa eficiente

Conviene repetir aquí conceptos anticipados en párrafos anteriores y el primero de ellos es: la filosofía práctica define y demuestra por las cuatro causas.

La sociedad es una unidad de orden moral y no una substancia corporal compuesta de materia "ex qua" y "forma substancial" como los cuerpos naturales. La materia y la forma de lo social deben tomarse en un sentido análogo. La materia de lo social no es materia prima, sino una materia informada sobre la que se imprime una nueva formalidad accidental. El término técnico empleado por la escuela es el de "materia in qua".,

El hombre informado por una disposición virtuosa hacia los otros, tiene a esos otros como materia "circa quam" de sus actos. La reflexión sobre la causa material de la sociedad se escinde en dos reflexiones íntimamente conectadas: una toma al hombre como sujeto de una forma especificadora de sus actos relativos a los demás y la otra toma a los demás en cuanto objetos de esa disposición virtuosa.

La forma habitual recibida en el dispositivo operacional del sujeto humano viene impuesta por una acción del hombre mismo. El hombre actúa como causa eficiente y padece como "materia in qua" del orden social. Pero la disposición social informada tiene a su vez a otros hombres como objeto, de manera que el hombre aparece ofreciendo un tercer aspecto de su compleja

realidad, como materia "circa quam", del orden social.

La causa eficiente es extrínseca a su efecto, pero esto no supone necesariamente exterioridad entitativa. Un mismo ente, dotado de una perfección primera, puede ser causa de una segunda perfección realizada en su propia entidad. La forma habitual recibida en la disposición anímica del sujeto, está impuesta por la acción transformadora del mismo sujeto, al obrar sobre sí.

Tenemos que reconocer en el hombre la existencia de una disposición a obrar sobre sí mismo y en mancomunidad con los otros, para vigorizar y perfecccionar los vínculos de sus interrelaciones. Esta tendencia es la causa eficiente del orden social.

La noción de causa eficiente es también análoga y conviene, en primer lugar, a la primera causa y en segundo lugar a la causa segunda, causa causada o causa por participación.

"Hay pues dos maneras de causar: una cuando se hace algo sobre la base de una cosa ya existente y a esta manera se le dice hacer por información, porque aquello que adviene con posterioridad se añade a lo que ya existe, a manera de una forma; la otra manera de causar es sin ningún presupuesto, y a esto se le llama crear" [1].

A la causa eficiente creadora y a la causa eficiente productora les conviene una analogía de proporcionalidad. El problema de la analogía en el género de la causa eficiente no termina con esta distinción. La causa eficiente puede obrar movida por su propia virtud o accidentalmente. La primera produce su efecto por sí misma, se dice que es causa eficiente *per se*. La naturaleza humana es causa eficiente "per se" del orden social y lo es con carácter de principal, propio y adecuado, habida cuenta del carácter mancomún de la acción social. Si se considera a la naturaleza humana como perfección primera y en tanto disposición potencial latente en el individuo, sólo es causa principal, pero inadecuada y parcial.

La eficiencia tiene bajo su férula una cierta cantidad de causas instrumentales y a las que se puede llamar

[1] *De Causis*, prop. 18.

cabalmente tales, por su participación con la causa principal con la que guardan una analogía de atribución intrínseca. Entre las causas eficientes instrumentales del orden social está el orden jurídico, escuela, y todos los bienes culturales empeñados en la acción educativa.

¿En qué sentido la naturaleza humana puede ser considerada como causa eficiente del orden social?

"Ningún ser relativo, hombre, mundo o hecho, puede ser el segundo término de una igualdad con el ser absoluto. Para la igualación entre el absoluto trascendente y el ser relativo existente, debe haber en el ser relativo: multiplicidad. La deficiencia de lo relativo existente tiende a subsanarse mediante la multiplicidad, para obtener por muchos lo que no se puede lograr por uno solo; a saber, la aproximación al ser trascendente" [2].

Este es el fundamento metafísico de la sociedad humana, visto desde la causa final. La aseveración asegura que la naturaleza humana, considerada en su dimensión individual, no tiene toda la perfección correspondiente, pero como alguna perfección tiene, es oportuno distinguir entre perfección primera y perfección segunda.

"De dos modos se da la perfección de una cosa: perfección primera y perfección segunda. La primera es aquella por la cual la cosa es perfecta en su substancia y esta perfección es la forma del todo que funda la unidad de sus partes integrantes. La segunda perfección proviene del fin porque el fin o es operación tal como el fin del citarista es citarizar, o es algo a lo cual se llega por la operación, como el fin del constructor es la casa. La primera perfección es, empero, causa de la segunda, porque la forma es el principio de las operaciones" [3].

Los dos ejemplos aducidos por Santo Tomás en el párrafo citado, han sido tomados de la actividad artística. La situación es análoga cuando se trata de una operación práctica. La perfección segunda reside en la

[2] Sepich, J. R., op. cit., p. 17.
[3] *S. Th.*, Ia., Q. 73 art. 1.

operación, pero depende en su ser de la perfección primera o forma substancial.

La forma substancial, en tanto principio de las operaciones que *inhieren* en ella y la actualizan, es llamada naturaleza. La naturaleza humana es causa eficiente del orden social. La sociedad su efecto operativo, "perfectio secundae", como la llama Santo Tomás.

La naturaleza, en tanto principio de operaciones, se puede tomar del género, de la especie o del individuo. El hombre, como animal, posee las perfecciones del género: se nutre, se reproduce, crece, por ninguna de estas operaciones puede ser considerada causa eficiente de la sociedad humana, aunque todas estén ordenadas en un ámbito de exigencias sociales.

La individuación está explicada por la materia determinada en una cantidad, en una palabra, nuestra individualidad depende de nuestro cuerpo y éste es principio de las operaciones imputables a sus condiciones físicas: peso, medida, extensión, etc. Ninguna de estas operaciones puede ser causa eficiente del orden social.

Resta examinar la naturaleza específica del hombre, su racionalidad, para descubrir en ella el principio eficiente de la sociedad.

"Y cuando no se procede de manera contraria puede verse que no es porque tiene inclinaciones individuales y egoístas, ni únicamente porque debe hacer frente a necesidades materiales que el hombre está comprometido en un organismo político, sino que es principalmente y ante todo porque tiene un ideal intelectual, moral y artístico para realizar y que este ideal sólo es alcanzado con una cierta plenitud mediante la vida comunitaria" [4].

La definición de lo social propuesta por Utz habla de una *unidad de orden,* fundada en la relación de muchos hombres y en su acción recíproca. Estaba sobreentendido el carácter inteligente de la acción y la interrelación.

[4] Lachance, Luis, *L'humanisme politique de Saint Thomas,* Recueil Sirey, Paris, 1939, p. 131.

El hombre animal racional

La *unidad* del orden social se origina en exigencias de la razón. Esta no puede alcanzar un conocimiento fecundo del ser si no se ajusta a un ordenamiento comunitario del esfuerzo. Sin un diálogo inteligente con los otros, la persona singular, en el supuesto caso de poder sobrevivir aislada, no puede lograr la perfección de su naturaleza racional. Esta situación impone la necesidad de reconocer la exigencia ineludible del orden social para alcanzar el bien del intelecto. Es ridículo pensar que la persona esté ordenada al bien humano perfecto y se substraiga al ordenamiento social que lo conduce a él.

Si se aplica este razonamiento en el nivel de la causalidad eficiente, no se podrá eludir el encuentro con las exigencias emanadas de la naturaleza práctica de la sociedad. Se impone una meditación sobre la cuádruple causalidad en su recíproca acción simultánea y con particular atención hacia la causa final.

Para Santo Tomás los hombres se ordenan recíprocamente por sus actos exteriores. Con esta afirmación explica la necesidad de insistir en la actividad específica que provoca la entrada del hombre en sociedad. Insisto en la palabra actividad y recabo para ella el calificativo de práctica, porque en ella el hombre es agente (causa eficiente) y al mismo tiempo término o materia "in qua" de esa acción. El orden social se imprime en su dispositivo operacional como una cualificación habitual de sus facultades, merced a su esfuerzo mancomunado.

Corresponde ahora hacer un examen de la facultad a cuya eficiencia activa se debe la imposición de ese orden. Para Santo Tomás la operación de la inteligencia es "acción que descansa en el agente y no pasa a otro como el calor". Esto explica al orden social como un efecto de la inteligencia que tiene su efecto en las facultades de la razón.

La filosofía es una lengua bien hablada. Las palabras intelecto, mente, razón, vulgarmente usadas como sinónimos, tienen en la lengua filosófica sendos sentidos bien precisos. El término intelecto designa la facultad cognitiva cuya expresión es el juicio. El vocablo

razón, "ratio", supone un proceso discursivo, por el cual, de una verdad conocida se infiere una nueva verdad. La inteligencia es definida por la escuela como la facultad por la que se capta la esencia (*quidditatem*) de una cosa material. Conviene considerar un poco mejor cada uno de los términos de la definición:

Facultad: es un accidente realmente distinto de la forma substancial, pues el intelecto es principio inmediato de operaciones, pero no una forma en acto. Entre las cosas creadas y naturalmente conocidas por nosotros, no se da una substancia intelectual cuyo acto primero sea un acto inteligente.

Por la que se capta: hace referencia a un acto cognoscitivo. El término *capta* guarda un sentido analógico con el hecho físico de capturar y nos habla de una asimilación espiritual del objeto.

La esencia o "quiddidad". Los sentidos aprehenden las cualidades exteriores o físicas de un objeto. El conocimiento inteligente penetra en las determinaciones formales de la cosa, *intus* o *inter legere*, y capta su estructura inteligible. A eso llamamos esencia o "quidditas", porque la inteligencia "cognoscit quod quid est".

"Quidditatis rei materialis". En el objeto de la inteligencia debe distinguirse lo adecuado de lo propio. El objeto adecuado de la inteligencia es el ente en cuanto ente, el objeto propio es la *quiddidad* de la cosa material.

"El intelecto humano es una forma en la materia sin las condiciones de la materia; su objeto vindica algo del mismo orden: algo material sin las condiciones de la materia; esto es la esencia de la cosa sensible, abstraída de sus principios individualizadores"[5].

Interesa examinar si la facultad intelectual es activa o pasiva. Santo Tomás establece el criterio para hacer la distinción entre el momento activo y pasivo del intelecto. Nos parece importante recoger aquí su reflexión:

"No se distinguen la potencia activa o pasiva por el hecho que tengan o no operación, pues como cual-

[5] Hugon, E., *Metaphysica*, Lethillieux, Paris, 1936, p. 15.

quier potencia animal, tanto activa como pasiva, tiene alguna operación, toda potencia animal sería activa. La distinción entre ambas potencias se establece por la comparación a sus respectivos objetos. Si este objeto se relaciona con la potencia como lo que padece cambio, será potencia activa. Así todas las potencias vegetativas en el animal son activas, porque el alimento es transformado por las potencias del alma tanto en la nutrición como en la generación. En cambio las potencias sensitivas son todas pasivas porque son movidas de la potencia al acto por los objetos sensibles. Respecto al entendimiento hay una potencia activa y otra pasiva" [6].

De esta doctrina se saca una conclusión: el intelecto humano es potencia esencialmente pasiva, pero goza de una verdadera actividad inmanente. Interesa destacar ambos aspectos, para comprender la doble causalidad, eficiente y material, que la razón cumple en la acción social.

Esta compleja situación de la inteligencia humana llevó a la escuela tomista a admitir dos etapas en la realización del acto intelectual: un momento pasivo, llamado intelecto posible o paciente y un segundo activo, al que se llamó intelecto agente.

El intelecto paciente era la facultad cognoscitiva de la esencia de la cosa material. El intelecto agente era definido como una facultad intelectual activa, que abstraía las especies inteligibles de las imágenes.

Se connotan como partes constitutivas de la inteligencia humana a la memoria intelectual, la razón superior, la razón inferior, el intelecto especulativo, el intelecto práctico, la sindéresis y la conciencia.

Para mejor esclarecimiento de nuestro tema, interesa distinguir el intelecto especulativo del práctico y referirnos brevemente a la sindéresis y la conciencia.

La inteligencia está dispuesta al orden de dos maneras: una activa, en cuanto hace el orden que considera y esto es propio del intelecto práctico; la otra casi pasiva, porque no hace ese orden, sino que lo

[6] *De Veritate*, q. XVI, a 1, ad 13.

considera tal como le es dado y esto es propio del intelecto especulativo.

El orden que la inteligencia hace en las operaciones de la voluntad, tanto elícitas como imperadas, ya acerca de los fines o de los medios, ya conformes o disconformes con la recta razón, corresponde a la filosofía moral y es propio del intelecto práctico su realización. La inteligencia especulativa y también la práctica, captan su objeto "sub rationis intelligibilitatis" y por ende es a la misma potencia a la que conviene conocer la verdad especulativa o la verdad ordenable para el hacer práctico, pero el objeto del intelecto práctico es el bien en tanto conocido, dirigible y ordenable bajo su razón de verdad.

Conclusión: la causa eficiente inmediata del orden social es el intelecto humano, en tanto capaz de elaborar las especies inteligibles, que en las acciones recíprocas de los hombres ordenan al bien común. Ese mismo intelecto, en cuanto informado por esas especies, es la materia *in qua* del orden social *.

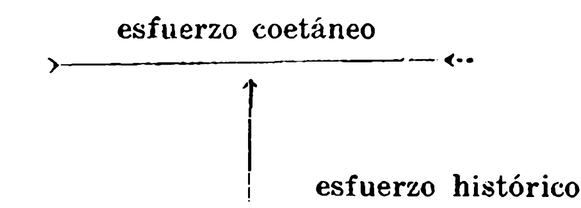
Naturaleza primera y segunda

Imperfección que revela la naturaleza humana considerada aparte de su organización eticosocial. Consi-

* A trueque de salirnos del orden expositivo hacemos notar que las relaciones recíprocas entre los hombres nacidas del ordenamiento al bien común, condicionan la labor del intelecto práctico, porque inciden efectivamente en su actividad y forman parte de la eficiencia. La historia de un pueblo, el ordenamiento jurídico del Estado, la vida económica, los usos, las costumbres y la existencia real de bienes culturales de toda especie, favorecen o entorpecen el ejercicio de la inteligencia práctica para imperar el orden sociopolítico.

"Nuestra inteligencia —escribe Lachance— se distingue de aquella de los ángeles en que está especificada por el cuerpo y depende de él para sus operaciones. En efecto, como es imperfecto, no puede obrar sin el soporte de un objeto extraído de lo sensible. Tiene necesidad para actualizar sus potencialidades, en entrar en comunión con su cuerpo, de descubrir su realidad profunda de abandonarse a las fuerzas escondidas que la vivifican".

deramos brevemente las condiciones fisicocorporales que gravan el ejercicio del espíritu del hombre. Conviene recordar ahora que el orden político no considera un hombre aislado, sino una multiplicidad de hombres mancomunados en una acción inteligente condicionada a su vez por un esfuerzo de dos dimensiones: una histórica y otra coetánea.



Pero esta doble actividad espiritual del hombre está condicionada por una situación material muy compleja, por esa razón, cuando se trata de conocer una sociedad histórica detérminada, no puede prescindirse de una referencia a todos los ingredientes que integran su materialidad: "hay cosas de cuyo ser depende la materia y sin ella no se las puede definir"[7]. La dependencia de la materia es doble: según el ser y según la razón, por eso el Santo Doctor indica que no puede ser definido sin explícita referencia a su condición material.

Este peso de las condiciones materiales parece trabar el libre ejercicio del espíritu. Tal vez por eso se ha pensado en una suerte de caída ontológica, como si la materia fuera un principio opuesto al espíritu y cumpliera, respecto a él, el papel de circunstancia opresora de la que debemos liberarnos. La expresión más egregia de este pensamiento está en Platón. Sin necesidad de alcanzar el nivel de la especulación platónica, se encuentra en todos aquellos que, por espíritu abstractista, se rebelan contra las condiciones concretas de la realidad humana.

La materia no es un principio opuesto al espíritu. Sería una transposición ilegítima del orden lógico al óntico llevar la contradicción, exigida por la confron

[7] *In Phys.*, Lec: 1, nº 1.

tación dialéctica de ambas nociones, al terreno de los hechos reales. La idea de materia es opuesta y contraria a la idea de espíritu, pero esta oposición conceptual no tiene por qué admitirse tal cual, en el plano óntico.

Dios ha creado los entes llamados materiales, dotándolos de una perfección que no se logra de una sola vez y en un acto acabado de realización. La perfección es lograda mediante un movimiento espacial y sucesivo y esto supone la conquista paulatina del propio ser en una serie de actualizaciones accidentales. Esto sucede en razón de la esencia misma de esos entes y no como consecuencia de un infortunio metafísico.

El hombre posee un cuerpo y está ligado al dinamismo cósmico en el tiempo y en el espacio. La perfección de su forma substancial así lo requiere. La vocación de ángel exiliado es una ilusión y, al mismo tiempo, una tentación maliciosa.

"El alma se une al cuerpo por causa del bien que es la perfección substancial, de tal modo se completa la especie humana por causa del bien que es la perfección accidental, así sucede con el conocimiento intelectual que se adquiere, como es natural en el hombre, a través de los sentidos"[8].

La vida del espíritu humano es un esfuerzo diario realizado a través de todos sus condicionamientos materiales. Cuando ese esfuerzo decae y el ímpetu disminuye se tiene la sensación de un triunfo de todas esas fuerzas oscuras que nos atan al mundo físico y parecen coaligarse para aplastar nuestro crecimiento. A veces sucede efectivamente así; la realidad natural ofrece una resistencia enconada a la energía humana y termina por quebrantarla. Esta situación ha inspirado la idea de una oposición y al mismo tiempo la nostalgia angélica de un alma liberada de esa confabulación de fuerzas adversas. Los platónicos confiaban en la muerte liberadora del justo para vagar a su albedrío en un cielo limpio de impedimentos materiales; el progresismo confía en la ciencia y en la técnica mancomunadas; ambas crearán las condiciones de un espacio cósmico

[8] *De Anima*, I, ad 7 a 3.

perfectamente controlado por el hombre y de una situación interior libre de todas las enajenaciones impuestas por una disciplina nacida de la adversidad.

Mientras no se cumplan estos sueños, el espíritu del hombre, por condición esencial de su naturaleza, está ligado a un cuerpo individual y a todos los elementos conjugados del mundo físico. Cuando los factores integrantes de su realidad están bien dispuestos, el alma logra con más rapidez y perfección el desarrollo de su plenitud.

"Le conviene al alma estar unida a un cuerpo porque es imperfecta y se encuentra en estado de potencia en el género de las substancias espirituales. No poseyendo por naturaleza la plenitud de la ciencia, debe adquirirla de las cosas sensibles por ministerio de los sentidos". El encuentro con la realidad cósmica es imprescindible para actualizar las virtualidades del conocimiento. Por eso Santo Tomás dice que "la materia es para la forma y no al revés, hay que buscar por el lado del alma la razón por la cual el cuerpo, al que está unido, tiene tales o cuales disposiciones. Pues como ha sido dicho en el II° libro del *De Anima,* el alma no es solamente la forma y el motor del cuerpo, sino también su fin. Luego surge de las cuestiones que acabamos de discutir que es natural al alma humana estar unida a un cuerpo; pues de hecho ella es lo que hay de más bajo en el orden de las substancias espirituales, un poco como la materia primera es lo más tosco en el orden de las substancias sensibles. La naturaleza no le ha infundido las representaciones mentales que le permitirían darse espontáneamente a su actividad propia que es saber, conocer —como es el caso de las substancias intelectuales—, el alma ha sido abandonada en potencia al conocimiento, tal como una tabla rasa sobre la que no hay nada escrito. De ahí le viene la necesidad de recibir sus ideas de las cosas exteriores por intermedio de las potencias sensibles, las que no pueden tener operación propia sin el soporte de los órganos corporales. De donde se ve que es por necesidad que el alma está unida al cuerpo" [9].

[9] *De Anima,* II, art. 8.

El cuerpo está a su vez unido al mundo físico cuyos influjos padece. Bajo el condicionamiento de esas influencias actúan las operaciones individuales. Entre éstas las hay que favorecen la labor del espíritu o la entorpecen por su excesiva gravitación. De todos modos, el medio influye en la actividad del hombre y lo orienta a determinadas maneras de conocer con preferencia a otras. La instalación de un minucioso aparato técnico, indudablemente atenúa la incidencia del medio sobre el trabajo humano, pero crea un nuevo condicionamiento artificial no menos inexorable y cuya proyección sobre el alma parece más peligrosa todavía.

Santo Tomás se ha referido en diversas oportunidades a este influjo del cuerpo sobre la vida espiritual y en pocas partes con tanta claridad como en el artículo 7 de la cuestión 85, de la Iª parte de la *Suma Teológica*. En esa cuestión trata de responder a la pregunta de si una cosa puede ser mejor entendida por unos que por otros.

"Debe decirse que el entender uno más que otro una misma cosa admite dos acepciones. Una, que el adverbio más determine el acto de entender por parte de lo entendido, y en este concepto no puede uno entender más que otro una misma cosa: porque si la entendiera de distinto modo que ella es, a saber: mejor o peor, se engañaría y no la entendería... Otra, que el adverbio más determine el acto de entender por parte del que entiende: de este modo puede uno entender una misma cosa mejor que otro, teniendo mejor potencia intelectiva, como ve mejor corporalmente una cosa el que tiene más potencia sensorial y mejor fuerza visiva".

"Esto sucede respecto del entendimiento de dos modos: uno por parte del entendimiento mismo, que es más perfecto. Porque es evidente que, cuando mejor dispuesto es el cuerpo, liga mejor el alma; y esto se manifiesta en las cosas que son diversas en especie. La razón consiste en que el acto y la forma son recibidas en la materia según la capacidad de la misma: así es como hay hombres que tienen el cuerpo mejor dispuesto, su alma se halla más provista de aptitud para entender".

Y añade: "Lo mismo sucede por parte de las potencias inferiores, de que el entendimiento necesita para su operación: a saber la buena disposición de la imaginación, memoria y cogitativa".

La causa eficiente del orden sociopolítico no es una inteligencia que actúa libre de todo compromiso material. Es un intelecto condicionado por todas las incidencias físicas del cuerpo y, a través de éste, influido por las circunstancias espaciotemporales. Las sociedades humanas llevan la marca del lugar en que nacen y del temperamento de un pueblo. A estos ingredientes condicionadores deben sumarse los que vienen de las vicisitudes históricas con toda la gama de sus matices. Por estas razones, la elección consiguiente al juicio formulado por la inteligencia práctica se realiza en la mayor incertidumbre, porque versa sobre situaciones muy complejas, además, singulares y únicas y que por su misma irreiterabilidad no tienen precedentes en los cuales fundarse con adecuación. "Es necesario —arguye Santo Tomás— que nuestra razón no se comprometa en la vía tortuosa de la inquisición antes de avanzar al juicio sobre las cosas dudosas e inciertas, sin previa indagación de las circunstancias condicionantes" [10].

La tarea de ordenar la acción humana es la más complicada de todas, ya por la incertidumbre del juicio práctico, como consecuencia de la complejidad de la situación en que se pronuncia, ya por las afecciones adheridas al movimiento voluntario, cuando tiene que elegir entre tantos motivos, muchos de los cuales solicitan a los apetitos sensibles, por el lado del temor, la ira o la concupiscencia. Para que la elección tenga menos dificultades, el hombre instituye una serie de instrumentos: instituciones, leyes, usos, costumbres, etc., verdaderas causas instrumentales al servicio de la eficiente principal.

Con el propósito de mejor apreciar las condiciones que rodean la obra del espíritu en la formación del orden sociopolítico, conviene recordar algunas situaciones fácilmente olvidadas por los fabricantes de utopías: los ideólogos acostumbran trazar los rasgos de

[10] *S. Th.*, Ia. IIae., q. 14 a. 1.

un orden social, construido sobre las tendencias de un hombre engendrado en un aparato.

El hombre de carne y hueso nace. Luis Lachance recuerda este hecho en un magnífico resumen donde glosa un pensamiento de Santo Tomás. Decía el Aquinate: "El nacimiento puede ser atribuido a alguien de dos maneras: primero como a su sujeto, segundo como a su término. Es atribuido como a su sujeto al que nace; y ésta es la persona (hipóstasis) y no la naturaleza".

En efecto, el nacimiento es una fase de la generación y así como algo es engendrado para adquirir existencia, así también nace con este fin. La existencia pertenece en propiedad al sujeto: la forma, si no es subsistente, no se dice que existe sino en tanto que alguien o algo existe en virtud de ella. La persona o hipóstasis designa al sujeto subsistente mientras la naturaleza designa la forma, según la cual algo existe. El nacimiento es atribuido a la persona como sujeto naciente. Cuando es atribuido a la naturaleza no es como a su sujeto sino como a su término. El término, en efecto, de la generación y de todo nacimiento, es la participación a una forma. Por esta razón Aristóteles llama al nacimiento el paso de una naturaleza. Las fuerzas de la naturaleza tienden a realizar la forma específica como a su término [11].

Esta larga cita tiene un propósito: observar que el nacimiento corresponde al hombre como sujeto portador de una forma natural. Quien por el hecho de su nacimiento aparece colocado en un país y en un momento preciso de la historia de un pueblo, recibe en esta circunstancia una serie de influjos raciales, geográficos, históricos y culturales que sin constituir la naturaleza, determinan la personalidad con una serie de accidentes predicamentales ineludibles. Los padres aportan una carne y una sangre y con ellas incorporan al hombre a una nación.

La imperfección física e intelectual del recién nacido lo pone a merced del grupo familiar. De él recibirá

[11] *S. Th.*, IIIa. Q. 35 a 1.

la lengua, usos y costumbres y éstas obrarán como causas para hacerlo miembro de una sociedad determinada. Es obvio señalar que así como se heredan cualidades, se heredan deficiencias, taras y malas costumbres familiares y nacionales, todas cuales indisponen al sujeto para lograr un desarrollo perfecto. La familia está para hacer posible la subsistencia del recién nacido y mientras no provoque su muerte intencionalmente, cumple con su cometido. Puede suceder que la acción familiar se limite a unos pocos aspectos de la compleja realidad del niño y en unos casos actúe con eficacia y en otros decididamente mal. Con todo no puede ser substituida por otro grupo cualquiera sin que se repita la situación con los agravantes que implica la ausencia de lazos afectivos.

Líbreme Dios de los que me aman —ha dicho alguien— y, sin lugar a dudas su intención fue hacer una frase ingeniosa especialmente adecuada a ciertos amores que matan, pero cuando pretende ser, como en el caso de Gide, válida para todos los amores, no pasa de una *boutade* superficial. La rebelión contra la condición natural del hombre conduce al desarraigo y al desmedro de la naturaleza.

Reflexión sobre la voluntad y su acto propio

El intelecto humano es uno y la vida de la inteligencia, especulativa o práctica, guarda la unidad de su única procedencia fontal. Es una actividad que apunta, por una parte, a conocer el ser y por otra a organizar la actividad práctica en su triple dimensión: individual, familiar y política.

"En la vida personal la acción y la especulación se convocan, se condicionan y se prestan mutuo apoyo: ambas dan lugar a un fenómeno de reciprocidad, aunque realizados en diferentes niveles. El conocimiento por medio de sus intuiciones teóricas abre al hombre perspectivas, le descubre, a través del velo de la infancia, un destino cuya realización está condicionada por la creación previa de un estado estable y generalizado

de seguridades materiales. De repente comanda la acción y la funda. En contra, sobre el plano histórico, el orden práctico prepara el terreno para la especulación, asegura el establecimiento de condiciones que permiten su eclosión y desarrollo"[12].

A pesar de que la fuente de lo especulativo y lo práctico es una sola, existe una irreductibilidad radical entre ambas actividades de la inteligencia. La especulación o teoría considera las determinaciones constitutivas del ser físico, metafísico o de razón. La praxis revela las condiciones en que se encuentra el hombre y los medios disponibles para alcanzar sus fines.

Definir prácticamente al hombre es mencionar expresamente el apetito que lo lleva a buscar el bien propio de su naturaleza: "la filosofía moral —declara Santo Tomás— considera las actividades humanas en cuanto ordenadas entre ellas y en función de un fin. Llamamos actividades humanas a las que proceden de la voluntad del hombre según un orden establecido por la razón"[13].

La persona es una realidad práctica y la *politic*, de concierto con los otros saberes prácticos, asume la tarea de trazar su camino, tomando a su cargo el buen uso de la voluntad, en orden a los medios sociales de que el hombre dispone para alcanzar ese bien. El sujeto de la filosofía moral —dice Santo Tomás— es la operación humana ordenada a su fin. "O también el hombre en cuanto actúa voluntariamente por el fin"[14].

La cita da razón de por qué, en una reflexión filosófica sobre política, es oportuno examinar el dinamismo de la voluntad para determinar su eficiencia en la constitución del orden social.

Se llama voluntad a la inclinación que sigue al conocimiento intelectual. Un acto es voluntario cuando procede de un principio intrínseco con conocimiento racional del fin: "la voluntad es un apetito, una tendencia, una inclinación, pero una inclinación consciente, una tendencia esclarecida, un apetito intelectual. Se dirige al ser para amarlo, abrazarlo y poseerlo, porque el es-

[12] Lachance, Luis, op. cit., p. 215.
[13] y [14] *In Eth.* ns. 3, 40, 256, 2138.

píritu se lo descubre y se lo muestra irradiando bondad; la voluntad actúa a la luz del pensamiento" [15].

Dos tipos de actos proceden de la voluntad: elícitos e imperados. Se llama elícitos a los actos formalmente voluntarios porque tienen su origen en la voluntad y sólo con la voluntad se realizan: querer (*velle*), amar. Se llama imperados a los actos voluntarios ejercidos por una potencia externa a la voluntad: caminar, hablar, nadar, escribir, etc. La voluntad impone su dominio a los miembros motores, a las cuerdas vocales, lengua, etc., y éstos ejercen el mandato imperativo de la voluntad.

A la voluntad le repugna la coacción y tanto menos puede padecerla cuanto más formalmente voluntario es el acto. Al acto voluntario elícito no se lo puede violentar, pero se puede ejercer violencia sobre el acto voluntario imperado. Nadie puede obligarme a amar, pero se me puede obligar a correr, a comer o a responder a una pregunta.

"Repugna a la naturaleza del acto voluntario ser violentado o forzado, como repugna a la razón de la inclinación natural de la piedra el moverse hacia arriba, pero puede serlo por violencia, siempre que este movimiento le venga impuesto de una fuerza exterior a la suya propia. Asimismo puede el hombre también ser arrastrado violentamente... pero a la razón de voluntad repugna la de violencia" [16].

Muchos filósofos sitúan el tema de la libertad en esta condición del acto voluntario y establecen taxativamente que el hombre siempre es libre. En verdad la libertad del movimiento voluntario es resultado de una conquista interior, de una previa posesión de sí mismo, por la cual el espíritu se apodera de la dirección del alma y la dirige a la conquista de su bien propio. Sin dominio no hay auténtica libertad. No importa que el intelecto vea lo mejor y este bien, ofrecido a la voluntad por la inteligencia, sea amado por ésta; la ausencia de

[15] Labeyrie, *Dogme et Métaphysique*, citado por Hugon: op. cit., p. 152.

[16] *S. Th.*, Ia. IIae., Q. 6, a 4.

orden en las pasiones traerá por consecuencia una acción defectuosa y por ende sin libertad.

Un dicho latino recoge con precisa claridad esta situación: "video meliora, proboque, deteriora sequor". En español: veo lo mejor, lo apruebo y hago lo peor. La buena disposición del movimiento voluntario elícito no está afectada, porque el agente aprueba el bien mostrado por la inteligencia, pero el desorden pasional impide el buen ejercicio de los actos imperados. En este caso el elemento pasional salido de quicio no vulnera una recta formulación del juicio práctico.

Mucho peor es cuando la pasión presiona la inteligencia y tuerce su visión de la realidad presentando a la inteligencia un bien subordinado como si fuera el bien supremo. Este es el tipo de violencia ejercido por una propaganda perversa. Se ataca a la raíz del acto voluntario mediante una distorsión del conocimiento. La técnica de los lavados de cerebro se funda en esta posibilidad.

Antes de concluir este breve examen sobre la voluntad conviene recordar otra enseñanza de Santo Tomás, para comprender mejor nuestro tema principal. Dice el Doctor Común que la necesidad del fin no repugna a la voluntad, como tampoco la necesidad natural. No coarta la libertad voluntaria adherirse necesariamente a las exigencias del fin último. Si se arguye la contradicción entre necesidad y libertad, se puede decir con Santo Tomás: "Del mismo modo se dice que algo es natural porque es según la inclinación de la naturaleza, como se dice que algo es voluntario porque es según la inclinación de la voluntad. Así es imposible que algo sea violento y al mismo tiempo voluntario" [17]. La voluntad, en tanto inclinación natural, admite una cierta necesidad. Así como la inteligencia adhiere a los primeros principios, la voluntad se inclina hacia el último fin que es la beatitud, porque el fin conviene a la operación como el principio a la intelección.

Si se objetara que la voluntad nos hace dueños de nuestros actos y mal podríamos ser dueños de un acto impuesto por necesidad, pues se da el señorío sobre

[17] Ia. Iae., Q. 82 a 1.

algo cuando se puede elegir, responde Santo Tomás: la elección no versa sobre el fin sino sobre aquellas cosas dispuestas hacia el fin: "de donde se sigue que el deseo del último fin no es de aquellos de los cuales tenemos dominio" [18]. El orden sociopolítico se regula de acuerdo con estos principios. El fin último, como bien común trascendente, dirige todo el proceso operacional. Este fin puede ser mal conocido por la inteligencia, aunque por esto no deja de estar presente en el movimiento de la voluntad "ex-necessitate". Pero todas aquellas cosas ordenadas al fin no tienen carácter necesario y por eso se presentan ante una potencia que puede elegir libremente. En una sociedad humana constituida hay fines impuestos por la naturaleza del hombre y otros provenientes de sus decisiones libres.

La razón es profunda y limpia, pues así como lo accidental (la sociedad lo es) se reduce a lo substantivo, de la misma manera, lo libre y contingente, presupone lo necesario. La voluntad se funda en la naturaleza y ella misma es algo natural. Por lo tanto algo en ella procede de modo natural. Pero lo que viene de la naturaleza es necesario, luego la voluntad quiere algo de modo necesario y esto es el último fin.

En estas razones la enseñanza de Santo Tomás abre una perspectiva para instalar lo que podría llamarse, en el lenguaje de Comte y Maurras, una física social. De acuerdo con el pensamiento del Doctor Angélico, no sólo el fin último es querido por la voluntad de modo necesario, sino también los fines convenientes a las diversas potencias: El conocimiento de la verdad al intelecto, ser, vivir, nutrirse, procrear. Todos estos fines son buscados como sendas necesidades impuestas por la naturaleza del hombre y los medios a ellos adecuados, deben ser amados con carácter de necesidad.

La escuela tomista propone la siguiente definición de la voluntad: "Facultad inorgánica o espiritual que desea el bien conocido por el entendimiento".

No es un apetito en acto que emana directamente de la forma substancial. Es una *facultas*, esto es, una potencia operativa. De ella proceden los actos de la ape-

[18] Ibíd.

tición elícita y los que llevan su imperio a otras partes del cuerpo.

Se dice de la facultad volitiva que es inorgánica, porque no depende, en su ejercicio propio, de la unión con un órgano determinado. Se la define también como apetito, porque designa una inclinación, una fuerza orientada hacia un bien, como los otros apetitos. El bien querido por la voluntad se especifica como un "bonum intellectu cognitum", porque procede del alma mediante el conocimiento de la inteligencia. El objeto propio de la voluntad es el bien en general, es decir: no este o aquel bien particular.

La voluntad apetece el bien necesaria o libremente, así como el intelecto aprehende la verdad intuitivamente o mediante razonamiento. Intuitivamente capta los primeros principios. La voluntad quiere necesariamente el bien. Por razonamiento la inteligencia logra otros conocimientos. Libremente la voluntad quiere los bienes particulares que se ordenan al último fin.

El dominium

La posesión de sí mismo es la situación que los latinos llamaron "dominium". En castellano podría traducirse por señorío, si esta palabra no connotara una jerarquía social, no señalada necesariamente por el término *dominium*.

Ser dueño de sí mismo es tener un preciso imperio sobre los miembros del cuerpo y las afecciones del alma y dirigirlos de acuerdo con un orden impuesto por la inteligencia práctica y realizado por la voluntad. Debe distinguirse el recto orden establecido por el *dominium*, de un ordenamiento racional calculado, inspirado por el deseo de satisfacer un apetito inferior.

El señor se ordena por el bien común, señalado por la recta razón y querido por la voluntad. El canalla calcula y mide las posibilidades y los medios para satisfacer sus inclinaciones desordenadas. Una sociedad organizada debe promover el señorío. No puede darse un orden político capaz de realizar el bien común si la clase dirigente no tiene dominio. La educación aristocráti-

ca tenía ese propósito y cuando ésta falta, el encanallamiento de los usos sociales es la inmediata consécuencia de tal omisión. La posesión de sí mismo es una condición impuesta por el movimiento natural del espíritu humano en la búsqueda de su perfección. Si son pocos los hombres que logran el señorío de un modo más o menos aproximado, se debe a las debilidades de una naturaleza vulnerada por el pecado y a las incidencias corruptoras de una sociedad entregada a la democrática satisfacción de sus sentimientos más plebeyos y de sus instintos más elementales.

En una sociedad bien ordenada el acceso al poder no debe ser el resultado de una competencia desleal. Tiene que llegar por los cauces de instituciones capaces de promover un crécimiento orgánico y natural de las aptitudes para el mando. Estas se prueban y se refinan a través de una educación sostenida en el prestigio de una estirpe noble.

No escapa a la experiencia histórica del hombre la precariedad de sus logros más acabados. Todas sus realizaciones llevan el sello de la concupiscencia y están condenadas a la corrupción y el deterioro.

Cuando examinemos las causas intrínsecas del orden social y consideremos la sociedad política como una unidad de orden, volveremos sobre esta reflexión. Bástenos saber, por ahora, que la naturaleza humana, en tanto causa eficiente de la sociedad, tiende a realizar, en toda su plenitud, la perfección de sus disposiciones operativas. Esta perfección implica el señorío. La recta inclinación del apetito espiritual se encuentra en todo hombre, pero las incidencias debilitadoras introducidas por el pecado, hace que muy pocos alcancen el *dominium*. Todavía estos pocos conviene estén sostenidos por instituciones y costumbres para hacer más eficaz, fácil y llevadera la realización de este esfuerzo moral.

Naturalidad del instinto social

Consideramos la causa eficiente del orden social en su fundamento racional y volitivo. El tomismo admite también como causa eficiente consecuente la disposi-

ción afectiva del hombre respecto a su prójimo. A esta inclinación del sentimiento la llama *amicitia* y la funda sobre la virtud de justicia como un efecto suyo.

La amistad no es una fuerza emocional pura, un movimiento del afecto, totalmente independiente del intelecto práctico: "la amistad —dice Santo Tomás— es virtud en cuanto es un hábito de elección y se reduce al género de la justicia" [19].

Añade que la amistad es virtuosa porque la virtud es causa de la verdadera amistad. Podría pensarse en esta doctrina como adoleciendo de una acentuada rigidez intelectual. La emoción no es vista como un movimiento autónomo capaz de dar origen a una serie de valores propios, por el contrario, Santo Tomás considera a la afectividad como un efecto o resonancia de representaciones intelectuales o sensibles. No le desconoce valor en la apreciación del acto moral, pero lo reduce a la categoría de un elemento secundario.

La doctrina tomista de la voluntad resulta mucho más fría si nos olvidamos su enseñanza sobre el ser del alma: ésta es el acto primero de un cuerpo natural orgánico y los ingredientes pasionales de la animalidad están intrínsecamente asumidos, no negados, por la forma racional. La perfección impuesta por el espíritu a las fuerzas inferiores del apetito sensible, las hace participar de una realidad más noble, pero no las aniquila, ni las olvida.

En el hombre hay una disposición sensible hacia el congénere como en cualquier animal. Este es, si así se quiere, el fundamento biológico de la amistad. Pero cuando esta inclinación sensible es intrínsecamente perfeccionada por el espíritu, ingresa, como todos los otros apetitos, en el ámbito del *dominium* y se impregna de exigencias espirituales.

La amistad humana es una virtud del intelecto porque es aptitud selectiva y, al mismo tiempo, afecta a la voluntad disponiéndola favorablemente hacia los valores inherentes al amigo. Ella constituye la base de la concordia civil, porque el afecto incluido en la amistad tiene su fuente en las inclinaciones gregarias del ins-

[19] *In Eth.*, Ns. 1538, 1559, 1602-1604.

tinto. La amistad es virtud anexa a la justicia porque impulsa a amar la bondad del amigo. Su raíz biológica reside en la inclinación del ser vivo a la perfección de su especie. El hombre ama la realización personal de las perfecciones propias de su naturaleza. No hay ciudad sin amistad y no hay amistad donde no se cultivan las virtudes.

Conclusión:

La causa eficiente remota de la sociedad es la naturaleza humana considerada en su tendencia a completar su realización. La naturaleza humana actúa siempre desde una posición histórica y social. Esto supone un esfuerzo de mancomunidad acumulado en hábitos operativos, en disposiciones adquiridas de la inteligencia y la sensibilidad, en usos y costumbres que cargan la eficiencia de la acción con todos los condicionamientos de una situación única. La causa eficiente próxima del orden social es el hombre de carne y hueso, situado en una sociedad determinada, en un preciso momento histórico y provisto de un dinamismo moral gravado por las buenas o malas influencias de su derredor físico y sociocultural.

III

El bien considerado como causa final

Una propiedad del ente es trascendental cuando puede convertirse con él, es decir. cuando intensifica su noción sin añadirle ni quitarle nada.

Otra cosa ocurre con las llamadas propiedades generales, porque si bien no colocan al ente en un determinado predicamento, tampoco le convienen en toda su extensión. Las propiedades generales tales como necesidad, contingencia, finitud, infinitud, etc., son las divisiones más radicales del ente, pero precisamente por eso, dividen y limitan. Las propiedades trascendentales aumentan la comprehensión del ente sin dividirlo ni limitarlo.

Para que la noción de propiedad trascendental aparezca con mayor claridad conviene recordar algunos puntos doctrinales de la metafísica tomista.

El ente físico está sostenido en su esencia o modo de ser, por un acto de ser. Este *actus essendi*, es la perfección por la cual un ente tiene existencia actual, aquí y ahora. Pero el ser del ente físico no es infinito ni absoluto, tiene límites y por ende está obligado a ser de una determinada manera, a ser en los confines de una esencia.

Ser hombre no es lo mismo que ser pura y simplemente, sino ser con tales y cuales atributos constituyentes de una modalidad capaz de hacerlo distinguir de otros modos de ser. Ser hombre es ser algo confinado en una modalidad y al mismo tiempo no ser todo aquello perteneciente a otra esencia. Le guste o no a Jean-Paul

Sartre, el ser del hombre tiene límites fijados por su naturaleza y no puede ser lo que le venga en ganas sino, precisamente, eso llamado hombre.

La esencia cumple una función limitadora, porque clausura el *actus essendi* en una manera de ser, lo cierra en su modalidad y al mismo tiempo lo diversifica, pues un ente se distingue de otro por la esencia que lo hace ser así y no de otra manera. En cambio, el acto de ser es la perfección que lo establece en la existencia y lo saca, por así decirlo, de la nada.

De estas diversas funciones cumplidas por el acto de ser y la esencia en el ente físico, funda Santo Tomás la distinción real de ambos coprincipios. Conviene tenerla presente al retomar nuestra reflexión sobre las propiedades trascendentales del ente, porque estas se inscriben sobre la noción intensiva del "actus essendi" y no sobre las determinaciones esenciales.

En su tratado *De Veritate* enseña Santo Tomás que hay tres modos de añadirse una forma a otra: *accidentalmente*: cuando un color se añade al cuerpo sin estar exigido por la esencia de éste; *esencialmente*: contrayéndola y determinándola a ser de una cierta manera. Lo racional se añade a lo animal confinándolo en la especie humana: su forma esencial. Merced a esta adición un ente queda configurado en género y especie y se distingue de cualquier otra especie de ente.

Pero existe una tercera manera de añadirse una nota a un ente y es cuando aumenta el conocimiento sin agregarle a la entidad nada. A este modo de añadir le llama Santo Tomás de *ratione tantum*. Toma por ejemplo el caso de un hombre de quien se predica la ceguera. La ceguera no le añade nada, porque se trata de una privación, pero contrae la idea de hombre y la confina a una modalidad más limitada que aquella de la especie. El ciego, por carecer de vista, se distingue de aquél que la posee.

Cuando trata las propiedades trascendentales del ente rechaza la posibilidad de una añadidura accidental. El accidente le sobreviene al ente particular y no al trascendental. En cambio admite la posibilidad de una adición esencial que lo contraiga a un "determinado modo de ser que se fundamenta en la misma esencia

de la cosa". El "actus essendi" es reducido a un "actus formalis" como modo especial de presentarse el ente [1].

No se necesita ser un metafísico avezado para advertir que este modo de añadir no constituye una propiedad trascendental, por el carácter limitativo de un efecto. La propiedad trascendental corresponde al tercer modo de añadir, pues se funda en una adición de razón efectuada sobre el ente en su extensión universal. La razón descubre una negación o una relación cuando advierte la unidad del ente o su bondad o verdad.

En efecto el ente es *uno* en tanto es ente y la razón de su unidad se funda en la negación de toda división: "la negación que es consiguiente a todo ser de manera absoluta es la indivisión y de ésta le viene el ser uno" [2]. Una negación implica una afirmación implícita o explícita: "es necesario que el ser sea aprehendido por aquello que se le niega". La unidad supone el ente cuya división se niega.

"La determinación que los trascendentales añaden al ente —escribe Fabro— es intensiva nocional, no limitativa real. La relación particular entre *ens* y *bonum* toma un carácter alternado, porque si puede concederse que el mismo ser del ente substancial es un «bonum», se trata de un *bonum* relativo. El *bonum* absoluto se adquiere en la obtención del fin, es decir mediante las perfecciones añadidas que constituyen al ente relativo; luego: el ente absoluto es un *bonum* relativo y el *bonum* relativo es un ente absoluto" [3].

La relación denotada por las propiedades trascendentales *bonum* y *verum* señala algo a lo que el ente está referido en toda su universalidad: "y esto ya por el intelecto al cual importa la relación de lo verdadero, ya por el apetito al cual importa la relación de lo bueno" [4].

El apetito es tendencia y se explica por la carencia de un bien necesario a la realización cabal del ente. El

[1] *De Veritate,* Q. 21 a 1.
[2] *De Veritate,* Q. 1 a 1.
[3] Fabro, Cornelio, *Participation et causalité,* Ed. Nauwelaerts, Paris, 1961, p. 250.
[4] *De Potentia,* Q. 9 a 7 ad. 6.

ente, como sujeto del apetito, revela una imperfección que sólo puede ser colmada por el bien descubierto en otro o en otros entes. Así el individuo humano, como parte de una sociedad, en tanto realidad substantiva es un ente absoluto, porque posee el ser en sí, con independencia de todo otro ente. Pero en tanto carece de aquellas perfecciones que sólo puede darle la consecución del bien absoluto, se dice de él que es un bien relativo. La sociedad en tanto accidente, es un ente relativo, porque su ser depende de la substancia individual humana. Considerada como fin es un bien absoluto, porque colma a las substancias individuales de las perfecciones necesarias para alcanzar el último fin.

En la *"Quaestio"* Vª art. 1 de la primera parte de la *Suma Teológica* afirma Santo Tomás: "Aunque el bien y el ente son una misma cosa *secundum rem*; se diferencian *secundum rationem*", pues no del mismo modo se dice una cosa *ens simpliciter* y *bonum simpliciter*. Porque ente significa que una cosa está en acto propiamente, y como acto dice orden a la potencia; en tanto una cosa se dice *ens simpliciter* o ente a secas, en cuanto esa cosa se diferencia de lo que está en potencia: esto es, pues, lo que se llama ser substancia de una cosa cualquiera. Y así por su ser substancial una cosa es *ens simpliciter*; mientras que por los actos sobrevenidos, es ente relativo o en algo: como por ejemplo, el ser blanco es ser *secundum quid*. Pues el ser blanco recae sobre una cosa ya preexistente en acto. Pero el bien dice razón de cosa perfecta que es apetecible y que por tanto también tiene razón de último. De donde todo lo que es último perfecto se llama *"bonum simpliciter"*. Pero lo que no tiene esa perfección última que debe tener, aunque por otra parte tenga alguna perfección en cuanto está en acto, no por eso se dice perfecto absoluto, ni bueno absoluto, sino relativo o en algo. Así por lo tanto, según el primer ser que es substancial, una cosa se dice ente absoluto, y bueno relativo, esto es, en cuanto es ente; pero si se considera según el acto último una cosa se llama "ens secundum quid et bonum simpliciter".

Debe entenderse el bien como el término de todo mo-

vimiento natural y en tanto aparece como fin de un movimiento, tiene razón de apetecible. Logrado el fin propuesto se alcanza una perfección y ésta constituye al ente en acto. Bien y ente son una misma cosa, pero difieren según la perspectiva que descubre la razón. Cuando se afirma que el ente es uno, es verdadero o es bueno, no se quiere decir simplemente que el ente es ente. Estas afirmaciones no son meras tautologías, sino la aplicación de un predicado conveniente y. en algún modo, distinto con distinción de razón, del sujeto. Ratificamos que la distinción no es real, es de razón, pero constituye una explicitación de un contenido nocional implícito en la idea de ente.

Ente dice ser; uno, indivisión; verdadero, ordenación a la inteligencia; bueno, relación al apetito. Pero uno, verdadero y bueno se predican del ente y tienen de él su fundamento, porque al ente le conviene la indivisión, la ordenación a la inteligencia y la relación al apetito.

Para una definición del bien

Aristóteles en el libro I° de la *Etica a Nicómaco* escribía: se ha definido el bien como aquello a lo que todo tiende. En el texto usado por Santo Tomás, el traductor latino, había vertido la expresión griega en esta frase: "Luego bien definieron: bueno es lo que todas las cosas apetecen".

Santo Tomás explica esta definición: nada es bueno sino en la medida en que tiene semejanza y participación con el sumo bien. Es el sumo bien lo que, de cierta manera, es apetecido en todo bien. Puede decirse que el bien verdadero es lo que todas las cosas apetecen[5].

Se explican los términos de la definición: *Todas las cosas*: no significa que algo es bueno porque es apetecido por todos los entes. Significa que todo aquello que un ente apetece, lo apetece en tanto es bueno y bajo la razón de bueno. Santo Tomás levanta la obje

[5] *In Eth.*, L. I° lect. 1.

ción fundada en la existencia de seres inclinados a hacer el mal, diciendo que hasta el mal es apetecido bajo la razón de bien y en cuanto de alguna manera lo estiman bueno. *Apetecen*: la escuela enseña la existencia de tres especies de apetitos: vegetativos, sensitivos e intelectivos. El primero es una inclinación de las cosas hacia su propia perfección realizada sin conocimiento. El segundo supone el conocimiento sensible y el tercero un conocimiento intelectual. En la definición el apetito está tomado en su acepción más vasta, de modo que vale para los tres tipos de apetitos.

La razón de bien trascendental consiste en la misma perfección de la cosa y en cuanto esta perfección es querida por el ente. Esto importa orden a las tendencias apetitivas. La razón de bien se funda en la perfección del ente y es esta perfección la que colma el apetito.

Conviene distinguir en la apetibilidad un aspecto fundamental y otro formal. El fundamento de la apetibilidad es la perfección del ente. Sólo en la medida de su perfección un ente es capaz de perfeccionar a quien lo apetece. Formalmente la apetibilidad reside en la relación del ente con el apetito. En pocas palabras: la apetibilidad es la aptitud del ente para despertar un movimiento perfectivo. El fundamento de la apetibilidad pertenece a la esencia del bien porque es la perfección de la cosa y en eso, precisamente, reside la razón de bien.

Formalmente considerada la apetibilidad dice relación al apetito, pero el apetito perfectivo sólo puede despertar ante la perfección del ente: "El bien dice lo perfecto que es apetecible y por consiguiente expresa una razón de último". De donde aquello que finalmente es perfecto es llamado "bonum simpliciter". En cambio lo que no tiene la última perfección que debe tener, aunque posea alguna perfección en cuanto está en acto, no se dice "absolutamente perfecto, ni bien absoluto, sino relativamente" [6].

[6] *S. Th.*, Ia., Q.5 a 1.

El bien, en tanto mueve las tendencias, tiene razón de causa final. A este respecto conviene meditar esta frase de Santo Tomás: "lo que es primero no puede ser conocido por algo anterior, sino por algo posterior, así la causa por sus efectos. Como el bien es el motivo del apetito, se descubre el bien por el movimiento que provoca en el apetito, así como se manifiesta la fuerza motora, por aquello que mueve"[7].

El análisis del movimiento espiritual del hombre: inteligencia y voluntad, permite hallar el bien hacia el cual ese movimiento se dirige, pues todos los entes en movimiento se mueven en vista de un fin. El bien que obra como fin, tiene que ser proporcionado al apetito que convoca; así, el bien de la inteligencia, es el conocimiento del ser en su sentido pleno y cabal. Este ser perfecto es al mismo tiempo bien absoluto, capaz de fijar el movimiento de la voluntad en una posesión sin retornos.

Conviene detener el pensamiento en esta noción y extraer de ella un par de consecuencias. Servirán de premisas para ulteriores reflexiones.

Se llama bien, en un sentido absoluto, al ser perfectivo de otro a modo de fin; se llama bien a la perfección que este ser comunica; a la adquisición de esa perfección; al sujeto perfeccionado por ella y a la tendencia de ese sujeto para alcanzar esa perfección.

Aplicadas estas distinciones al proceso de la formación humana y tomado el curso de ella a partir de la tendencia primera hacia la perfección, descubrimos en esa tendencia la causa eficiente de todo el dispositivo operacional.

La tendencia actúa en vista a la plenitud del hombre y aunque éste sea el resultado último de su acción, es lo primero considerado por la intención. Creo que una reflexión filosófica sobre el orden social, después de señalar la fuerza tendencial originante, debe detenerse en el examen de la causa final. Esto es, en el

[7] *In Eth.*, L. 1º, lectio 1.

... ntido absoluto y por ende perfectivo de todos ... res, a modo de fin.

... a señalado lo más pobre y lo más rico en cuanto ... fección: la indigencia entitativa que desata la praxis y la plenitud entitativa que la colma. Entre una y otra se colocan la causa material "in qua" del orden social: el hombre mismo considerado como sujeto de una perfección, la acción mancomunada de los miembros de una sociedad y luego la perfección recibida, orden prudencial y justo, causa formal de la sociedad *.

Primera noción de bien común

El bien capaz de colmar el apetito humano es un bien espiritual, en íntimo acuerdo con la naturaleza de ese apetito. Escribe Santo Tomás: "De allí que lo bueno que tiene razón de causa final, tanto más poderoso es cuanto a más cosas se extiende" [8].

El bien del hombre, en un sentido estricto, es un bien común. Esto por dos razones: porque la naturaleza social del hombre exije un bien en consonancia con ella y mal podría satisfacer las exigencias de una naturaleza social, un bien que no la toma en cuenta. Además los hombres no pueden lograr su plenitud si no comprometen su acción en un esfuerzo socialmente dirigido.

Esta doble aseveración impone un par de reflexiones: la primera versa sobre el carácter del orden impuesto por la causa final. La segunda sobre el sentido del término participación.

* Los hegelianos creen haber descubierto una verdad inédita cuando enseñan que el hombre actúa teórica y prácticamente sobre su próximo derredor y que esta acción inteligente transforma la naturaleza exterior y también al hombre empeñado en modificarla. Marx se apoya en esta verdad y extrae de ella la base de su humanismo socialista. No se necesita mucha suspicacia para ver en la doctrina tomista una clara explicación de este proceso, cuando enseña que el hombre es causa eficiente y materia "in qua" de su praxis formadora. La diferencia está en el mayor rigor del análisis tomista.

[8] *In Eth.*, I, 2, Nº 30.

Toda causa importa un orden: "De toda causa se deriva algún orden a sus efectos, como que toda causa tiene razón de principio; por consiguiente, de acuerdo a la multiplicación de las causas se multiplican los órdenes" [9].

La noción de orden comporta una relación entre una pluralidad de cosas distintas y desiguales, unidas por común referencia a un principio primero, con respecto al cual mantienen una correspondencia de prioridad y posterioridad [10].

Sobre esta idea volveremos a detenernos cuando tratemos la causa formal de la sociedad. Por ahora nos limitaremos a señalar el orden impuesto por la causa final.

En los términos de la definición se observa que el orden comporta una *relación* entre una *pluralidad* de cosas *distintas* y *desiguales*. Las palabras pluralidad, distintas y desiguales testimonian por la condición de las cosas ordenadas. Deben distinguirse unas de otras porque de otro modo sería imposible colocarlas en relación de orden. Si se distinguen unas de otras, como los ladrillos de la casa, pero no son desiguales, pueden formar un todo homogéneo: la pared, elemento constitutivo de una unidad de orden: la casa. La desigualdad es nota principal en las cosas que entran en la formación de un orden. Si todos los elementos integrantes de una unidad de orden fueran iguales, no guardarían entre sí conveniencia de prioridad y posteridad, según mayor o menor perfección de cada parte, con respecto al principio unificador, por ende no habría orden sino yuxtaposición.

La sociedad política es un orden de muchas personas distintas y desiguales, unidas por un principio primero: el bien común, en función del cual se distribuyen las prioridades y las posterioridades.

El fin está presente en el intelecto como bien capaz de colmar la tendencia apetitiva específica del hombre. El logro de este bien, último en la ejecución, es

[9] *S. Th.*, Ia., Q. 105 art. 6.
[10] Ver Ramírez: *De Ordine*, Salmanticae, 1963.

primero en la intención de los agentes porque desata el movimiento perfectivo.

El camino para alcanzar el bien común es arduo. Un análisis abstracto permitiría captar algunos matices diversificadores de la noción de fin. Uno el fin último al cual se tiende, otro el fin intermedio por el que pasa la acción y otros los medios para lograrlo. Santo Tomás distingue un *fin objetivo*: "la cosa que es el fin, al cual se puede llamar «finis qui» o «finis cuius gratia»". Un *fin subjetivo*: la paz experimentada por el sujeto cuando ha alcanzado el fin. A esta paz se la llama también deleite.

Se llama bien honesto a aquello que se quiere por sí mismo, por su propio valor. El deleite es una consecuencia de su posesión, por esta razón, el concepto de fin corresponde en primer lugar a la cosa buena y no al deleite provocado por ella. "El bien ciertamente honesto tiene razón de bien y fin antes que el bien deleitable"[11].

El orden de los bienes, según una analogía de atribución, nace de la común referencia de todos ellos al último fin objetivo, como a su supremo analogante.

I. Fin último absoluto:

Objetivo: aquello cuya posesión es la felicidad sin desmedro.

Subjetivo: la felicidad considerada formalmente.

II. Fin intermedio o último relativo:

Objetivo: la cosa cuya posesión se ordena al fin último.

Subjetivo: la posesión del fin intermedio y el deleite provocado por ella.

III. Fin próximo o inmediato:

Objetivo: eso que debo hacer aquí y ahora para ordenarme al fin último.

Subjetivo: el deleite provocado por la posesión.

11 Ibíd., p. 20.

IV. Medios o útiles:

a) los que tienen cierta bondad intrínseca: leer, escribir.
b) sin ninguna bondad intrínseca: *mere utilia*: sacar o apartar algo que molesta, ejecutar un criminal, golpear a un impertinente.

El ordenamiento de la praxis humana de acuerdo con el orden de bienes designado en el esquema, ofrece el espectro de una sociedad política referida a un fin último absoluto. Este fin es un bien común porque se extiende a todos y a cada uno de los miembros de la sociedad. El bien común o trascendente ordena todos los otros bienes hacia sí: "Así como en los otros géneros de causas, el hábito de la causa segunda depende del hábito de la primera causa, empero el hábito de la primera causa no depende de ningún otro; así sucede también en las causas finales, porque los fines intermedios participan del hábito de la causa final en orden al último fin; empero el fin último tiene el hábito de sí mismo" [12].

Este ordenamiento de los bienes obedece a una analogía de atribución. A los bienes deleitables y útiles se les llama bienes por su intrínseca referencia al bien honesto, sin esa relación no son bienes en sentido propio. Convertir el deleite en fin y a una persona en útil, es una corrupción en la jerarquía de los bienes.

En el orden sociopolítico el fin último objetivo es el bien común absoluto. Todos los otros bienes sociales, fines intermedios o próximos, son honestos en tanto participan de la honestidad analogante del bien común absoluto.

De los simples útiles (*mere utilia*) se dice que son buenos porque guardan una analogía de atribución extrínseca con el bien común. La ejecución de un criminal puede ser exigida por el bien común y por esta razón es buena. Considerada en sí misma, no puede llamarse un bien.

[12] *De Veritate*, 21 a 1 ad 1.

Noción de participación

El concepto de participación exige una breve nota aclaratoria, porque está comprometido en la idea de bien común y en la noción de orden. El orden connota multiplicidad de entes referidos a un principio uno de cuya naturaleza participan según prioridad o posterioridad. En la referencia de muchos distintos y desiguales a un bien común radica el fundamento de la participación social.

Carlos Cardona, en su libro sobre la metafísica del bien común, llama la atención sobre el doble significado del término participar en la lengua castellana. Por un lado la palabra es usada para señalar el derecho de alguien sobre la parte de un todo cuantitativo; dinero, hacienda, bienes raíces, botín, etc. Por otro lado se indica la acción, mucho menos simple de tomar parte en el usufructo de un bien indivisible. Los concurrentes a un concierto participan de la misma partitura musical, sin que la participación de cada uno pueda medirse cuantitativamente. Estaríamos tentados de llamar a esta participación cualitativa, pues el mayor o menor grado de participación depende de la sensibilidad musical de cada uno de los participantes y no de una distribución alícuota de la partitura.

El bien común social implica bienes materiales cuantitativamente participados por sus componentes, pero el esfuerzo mancomunado de los miembros de una sociedad tiende a la promoción de bienes espirituales, cuya participación es cualitativa e incide en la perfección de todos y cada uno de los participantes.

En la referencia a los bienes espirituales advertimos una nueva bifurcación significativa del vocablo participar. Una acepción se refiere a la acción mancomunada de todos los integrantes de la empresa en la realización del bien; la otra se refiere al beneficio dado por ese bien a cada uno de los participantes.

Santo Tomás dice: participar es cuando algo recibe particularmente lo que a otro conviene universalmente. El ser le conviene a Dios de manera universal y por esencia, a las cosas creadas sólo en forma particular y por participación. Pero Dios es acto primero y

por ende principio universal de todo acto. Su infinidad contiene virtualmente y sin composición todo lo existente. Todas las cosas participan de El, pero no como si fueran sus partes, sino porque han sido hechas por El y cada una tiene su ser de él, pero este ser participado no añade ni quita nada al ser de quien participa.

La causa final última del orden social es Dios y en esta perspectiva se presenta como un bien común trascendente y principio uno en función del cual se ordena la actividad mancomunada de los hombres. Como algo participa del bien en la medida de su asimilación a la bondad primera, una sociedad política será tanto más perfecta cuanto más favorable resulte a los hombres hallar en ella los bienes ordenados al último fin.

La interpretación de esta afirmación puede ceder a la tentación de una ironía, pues se podría pensar que una sociedad capaz de hacernos morir mártires estaría cerca de alcanzar la perfección. En verdad, una sociedad dedicada a fabricar santos por medio de la violencia y la persecución a los fieles de Cristo, es una sociedad de verdugos. Las víctimas, de acuerdo al sentido cristiano del triunfo, pueden alcanzar la victoria final, pero los beneficiarios del régimen no. Esta digresión no obedece al simple gusto de refutar una interpretación siniestra. Se inspira en la actitud de los que sostienen el sofisma angélico de la virtud purificadora de la persecución. Desde el punto de vista de las víctimas puede pensarse en una catarsis positiva, siempre y cuando éstas hayan mostrado aptitudes para una resistencia heroica. ¿Pero los que no son héroes? ¿Los que por temor al sufrimiento delatan y apostatan? ¿Y los perseguidores? No olvidemos: la persecución es capaz de poner de manifiesto lo mejor de un hombre, pero también lo peor. Desata perversiones insospechables en una sociedad bien ordenada.

Primacía del bien común

La palabra común no goza de buen prestigio. Desdeñada por el individualismo liberal, ha sido convertida

en bandera de vulgaridad por el craso colectivismo de la época. Los pensadores cristianos le dieron al término un sentido muy distinto del liberal o marxista y debemos buscar su nobleza denotativa en un nivel de consideración más profundo del alcanzado por la crítica revolucionaria burguesa. Lo común a una pluralidad de entes puede entenderse de dos modos: uno, cuando la comunidad es de razón y así el género es común a las especies y las especies a los individuos; otro, cuando lo común es un bien real: los habitantes de una aldea tienen en común un predio de pastoreo.

En el primer caso, lo común, género o especie, es menos real que aquellos de quienes se predica y por ende es también menos perfecto. El individuo tiene existencia concreta, el género o la especie no. La imperfección de lo más común viene, en este caso, de su universalidad predicativa: viviente tiene una extensión mayor que animal, pero su amplitud denotativa está en relación inversa a las perfecciones reales connotadas.

En el segundo caso, un ente es común a muchos, cuando permanece en sí mismo sin dividirse y extiende sus beneficios, por participación cuantitativa o cualitativa, a todos los otros. Cuando más extensa y profundamente penetre su bondad en los particulares, más perfecta será su realidad. Dios es causa de todo lo que es. Su bondad se extiende a todos los entes del universo mundo y se dice el "bien común" de todas las criaturas porque las causa y las sostiene en su ser.

El texto de Santo Tomás dice así: "De dos modos puede decirse que algo es común: uno por modo de consecuencia o predicación. Así cuando algo conviene a muchos según una razón y en este caso lo común no es más noble sino más imperfecto de aquello de quien se predica, como la nota animal respecto de hombre; así también la vida natural es más común que la gloria" [13].

La noción bien común es análoga y con analogía de proporcionalidad intrínseca. Su mayor o menor perfección depende del grado de participación del analogado (bien común natural) con el analogante principal (Dios).

[13] *De Veritate,* art., 6 ad 7.

Una mala comprensión del problema del bien común suscita el cotejo, en un mismo nivel de realidad, de los bienes espirituales de una sociedad con las personas individuales que la constituyen. Como las personas son las substancias más nobles y los bienes espirituales simples accidentes, resulta fácil, en una comparación superficial, establecer la superioridad entitativa de la persona.

Si tomamos la ciencia, como ente de razón, aparte de los hombres perfeccionados por su posesión es, indudablemente, inferior al hombre de carne y hueso que la hace y sostiene. Sería una aberración sacrificar la vida de un hombre o corromper su conducta en aras de una abstracción. Pero no debemos olvidar que esos bienes espirituales obtenidos por el esfuerzo social, son la actualización de las facultades personales. Un cotejo con la persona sólo tiene sentido en el nivel de la realización práctica del hombre. La ciencia es algo en el hombre mismo. Supone la perfección de su facultad cognitiva, fuera de allí es prácticamente nada. ¿Qué realidad tiene un centón de conocimientos sin hombre que conozca? Más todavía: esa perfección, aunque la posea un individuo singular, es un bien común no sólo por su origen social, sino por su aptitud para difundirse y perfeccionar a otros.

La noción de bien común, tomada en su sentido más amplio, es el bien de algo, en cuanto éste es parte de un todo. Todo ente creado, de una u otra manera, está en relación con otros por participación o comunicación. No se da el caso de un ente que sea su propio bien, con exclusión de todos los demás.

Si se observa que Dios es su propio bien, advertimos que es también el bien común por antonomasia y esto en dos sentidos: porque es el Creador de todos los entes y por ende causa eficiente de las perfecciones primeras; porque es el Fin Ultimo de las criaturas y por lo tanto el bien en función del cual son actualizadas las perfecciones segundas.

"Bien o fin común universal en su función de causa final última, «in finalizando», pero al mismo tiempo uno, único y personal en su razón íntima de ser infinitamente perfecto «in essendo». Dios es un ser uno

y único y personal, esencialmente distinto del mundo y de cada una de sus partes; pero al mismo tiempo causa universalísima de todo, y fin universalísimo y comunísimo de todo lo que es. Bien común por esencia... Es el primero y supremo análogo de la razón de bien común, a quien la razón de bien común universal conviene primordialmente y en toda su plenitud y perfección" [14].

Todos los otros bienes reciben su razón de bien y de común por participación del bien que es Dios. Así debe entenderse el juicio de Santo Tomás cuando afirma: todo lo que es, en la medida que desea su propio bien, desea implícitamente a Dios, porque es el ser de quien toma la realidad lo que posee y ama.

La primacía práctica del bien común se funda en esa doble superioridad óntica: "in essendo" e "in causando". Dios es el ser, fuente de todo y donde todo toma por participación su realidad; es también causa eficiente y final de los entes porque las criaturas dependen de El en cuanto al origen y al deseo que las lleva a su última perfección. Cuando se habla de la primacía del bien común debe entenderse en las dos dimensiones de su realización: óntica y ética.

Del orden y distinción de las cosas

Se trata de aplicar la noción de bien común al orden universal de los entes creados. Universo y entes creados son las dos palabras donde está la clave del pensamiento tomista.

Entes creados significa la dependencia intrínseca de todas las cosas respecto al Creador. El doble carácter de esta dependencia ha sido señalado al hablar de Dios como causa eficiente y final de los entes reales. El término universo indica convergencia de la pluralidad de los entes en una unidad de sentido. El universo es un orden y como tal implica relación de muchos distintos y desiguales en una referencia común a un principio primero de acuerdo con el cual se distribuyen sus

[14] Ramírez, S., *Pueblos y gobernantes al servicio del Bien Común*, Euramérica, Madrid, 1956, pp. 38-39.

prioridades. El *catecismo del Concilio de Trento* precisa con rigor esta definición: "Disposición de las cosas superiores e inferiores que entre sí son aptas para referirse una a la otra". La tradición cristiana cuando habla del orden del universo menciona una realidad mucho más compleja que aquella sostenida por la física moderna. El mundo del cristianismo está formado por las criaturas corporales y por las espirituales. Los ángeles forman parte de él y son superiores a los hombres por su espiritualidad. Entre los ángeles y los cuerpos con o sin vida, el hombre es como un horizonte "en cuanto es substancia incorpórea, aunque tiene forma de cuerpo" [15].

Solamente Dios queda fuera del mundo y porque no es parte de él, se encuentra por encima del orden universal pero contiene en sí, de un modo eminente, toda perfección creada [16].

En el bien del universo hay dos aspectos para distinguir: un bien separado: Dios y otro inmanente a las cosas mismas: el orden de las partes entre sí. Así como los integrantes de un ejército guardan entre sí una relación jerárquica impuesta por la disciplina, los entes del mundo creado están ordenados en una común referencia a Dios. Los miembros del ejército se ordenan recíprocamente según sus diversos oficios y todos juntos concurren al bien general que es la victoria. Del mismo modo la multiplicidad de las criaturas se ordena conforme a una distribución de valores. Este ordenamiento recíproco es el bien común inmanente.

Este ordenamiento —dice Santo Tomás— es la perfección del universo y como el orden del universo tiene razón de todo respecto a las partes constitutivas, la perfección del todo es superior a la perfección de cada una de las partes singulares. Escribe: "Lo óptimo entre todos los entes causados es el orden del universo y en eso consiste el bien del universo. Así también en las cosas humanas el bien de todos es más divino que el bien de uno solo" [17].

15 *Contra Gentes*, III, 68, 2.
16 *S. Th.*, Ia., Q. 28 a 1 ad 3.
17 *Cont. Gent.*, II, 42, 2.

Conviene acentuar: el orden como relación de una multiplicidad de cosas desiguales y distintas a un principio primero, se funda en la naturaleza misma de las cosas ordenadas. En una auténtica comunidad de orden, el bien del todo es el mejor bien de cada una de sus partes. En el orden familiar humano, el bien común del hogar es el mejor bien del padre, de la madre y de los hijos. Hablar del bien de un miembro de la comunidad distinto del bien común, es referirse a una perfección que la parte puede adquirir con prescindencia de su ordenamiento al todo, a esto se lo puede llamar bien del singular o bien privado.

El bien del universo se funda en una conexión recíproca de causas y se logra cuando una criatura actúa en otra y se hace a semejanza de otra y obra como fin y ejemplo de otra. Escribe Santo Tomás: "De cualquier causa se deriva algún orden en sus efectos, porque cualquier causa tiene razón de principio. Y así, según el número de causas será el número de órdenes, de los cuales uno estará contenido bajo otro, tal como una causa bajo otra. De donde el orden de la causa superior no está contenido bajo el orden de la causa inferior, sino al revés. Un ejemplo lo tenemos en las cosas humanas, pues del padre de familia depende el orden doméstico, el que está contenido bajo el orden civil, que depende del orden de la ciudad y éste a su vez está contenido bajo el orden del rey que abarca todo el reino" [18 y 19].



Bien propio y bien común

El bien de una totalidad de orden es el mejor bien de cada una de sus partes. La razón es simple: Dios ha hecho a cada criatura proporcionada al universo. La perfección de una parte del mundo no puede darse, si de alguna manera no se ajusta a la perfección del conjunto y colabora en ella. La criatura singular realiza su bien propio integrándose en el bien común. Esta si-

[18 y 19] *S. Th.*, Ver Ia., Q. 47 a 3 ad 3, Ia., Q. 105 a 6.

tuación se acentúa en el caso del hombre por el carácter social de su naturaleza: no puede darse bien propio humano fuera del bien común. La buena disposición de lo que es parte se establece por su relación al todo.

Es imposible concebir la perfección del mundo si las partes integrantes encuentran su perfección fuera del conjunto. Es tan contrario a la verdad como suponer, en un plan más cercano, que el padre, la madre o los hijos puedan ser perfectos en su condición de tales, fuera del orden familiar.

Luis Lachance en su libro *L'humanisme politique de Saint Thomas* dice: cuando se comparan dos realidades de orden práctico: bien propio y bien común, nos referimos a ellas en tanto son fines. El bien propio del hombre es la perfección de su naturaleza, pero ésta sólo se puede lograr con el apoyo y la concurrencia de otras inteligencias y otras voluntades. La coherencia y el orden de la sociedad política son necesarios para una acertada disposición del esfuerzo común: el bien propio del hombre logra su efectividad cuando realiza el bien común de la sociedad política.

El hombre no alcanza su bien propio fuera del bien común. Esto no significa confundir ambos bienes: el bien propio siempre es un bien del singular y el bien común no. El carácter universal del bien común hace de su relación al bien propio, como la del todo a la parte integrante. Para mayor abundancia: el bien propio de cada uno está condicionado por aptitudes y esfuerzos personales. El bien común es inmanente al orden social por la suma mancomunada de todos esos esfuerzos y aptitudes.

"El individuo no es la especie, no es la naturaleza universal y pura, sino solamente una materialización de ésta, un participante. Sus principios esenciales, porque implican materia y ocupan un lugar en el espacio, están comprometidos en una síntesis dinámica y revisten un conjunto de caracteres inalienables que hacen de cada uno de ellos un todo inédito. Somos el producto de un concurso de influencias singulares: raza, nacionalidad, familia, suelo, luz, clima y una multitud de factores psíquicos individuales que se han concertado

para hacer de nosotros un tipo original, para modelarnos una fisonomía sin réplica"[20].

El bien propio está individualizado por todos estos factores condicionantes. Para lograrlo es menester asumir las condiciones de nuestra existencia carnal y llevarlas al más alto grado de perfección, sin abandonar nunca su ordenamiento al bien común.

En la integración al bien común se realiza el bien propio. Es absurdo oponer el bien propio al bien común. Ningún hombre puede ser considerado perfecto si no es buen padre, buen hijo, buen esposo y buen ciudadano. Ninguna sociedad realiza el bien común político si impide a sus miembros el ejercicio de todas y cada una de estas perfecciones.

La posibilidad de un conflicto entre los distintos órdenes de integración: bien privado, bien propio, bien familiar y bien social político, se produce por dos causas: o bien las comunidades orgánicas naturales no se ordenan al bien común político como las partes al todo, o el orden político no respeta el principio de subsidiariedad y recaba para sí un poder que desconoce la existencia y el valor de los otros órdenes. En ambos casos se corrompe la noción de bien común y no se procede de conformidad con el orden verdadero.

Cuando Santo Tomás escribe sobre los diversos grados de fruición beatífica, establece con precisión deseable la distinción entre bien propio y bien común:

"Debe decirse que en la razón de beatitud se incluyen dos: una, el mismo fin último que es el sumo bien, y dos: su logro o fruición. En cuanto al bien mismo, objeto y causa de la beatitud, no puede haber una beatitud mayor que otra, siendo uno mismo y solo el bien sumo, Dios, cuya fruición hace feliz a los hombres. Mas en cuanto a la posesión o fruición de ese mismo bien puede uno ser más feliz que otro, porque cuando más se disfruta de ese bien, tanto mayor es la felicidad. Sucede, pues, que alguno disfruta de Dios más perfectamente que otro, por hallarse mejor dis-

[20] Lachance, Luis, op. cit., p. 626.

puesto o preparado para esa fruición y así puede uno ser más bienaventurado que otro" [21].

Comenta Lachance: el principio vale también para el orden natural, pues la apropiación de los bienes humanos por los individuos está condicionada por disposiciones personales. Cada uno obtiene en la medida de su receptividad. Esta medida particular contrae el bien propio y lo limita a las fronteras del singular y en esto se diferencia también el bien propio del bien común.

El bien común inmanente de una sociedad es uno. Es resultado de un esfuerzo inteligente y voluntario de todas las generaciones en concurrencia. Se expresa en las ciencias, técnicas, artes, usos, costumbres, idioma, riquezas materiales, etc. Todo este tesoro del esfuerzo común está a la disposición de los miembros de esa sociedad, pero cada uno de ellos disfruta de esos bienes de un modo individual y particularizado. El hombre de genio penetra en la ciencia o el arte de su pueblo con mucha más hondura que el ciudadano común. El hombre activo e inteligente logra una apropiación superior de bienes materiales. A las aptitudes personales deben sumarse los beneficios provenientes de esfuerzo familiar. Toda sociedad política respetuosa de las exigencias fundamentales de la naturaleza humana, es un orden de familias y no el conglomerado de individuos solitarios. Una familia de talante desmedrado no predispone a sus hijos con la misma eficacia de una familia fuerte y bien organizada. Uno de los signos más negativos del pensamiento político revolucionario es su individualismo. Ve como una injusticia social los resultados del esfuerzo familiar y grava con un derecho sucesorio contrario a la familia los frutos de su trabajo, de su previsión y de su ahorro. La revolución es la destrucción de los órdenes intermedios en beneficio del poder central.

El hontanar de esta furia igualitaria es una naturaleza corrompida por una persistente voluntad de negar los lazos que unen el hombre a Dios, al mundo y a la sociedad. Ya se perfila con bastante nitidez la tendencia a nivelar el tesoro cultural de los pueblos merced

[21] *S. Th.*, IIIa., Q. 5 a 2.

a una industrialización masiva de los productos de su ciencia y de su arte. Basta observar cómo se enseña hoy un idioma para advertir la superficialidad de tal empresa. No se trata de profundizar en el genio peculiar de una lengua a través de su literatura y de su pensamiento. El propósito es reducir la riqueza lingüística a un repertorio de frases usuales propias para un anodino intercambio de impresiones.

El bien propio y el bien común se condicionan recíprocamente. Cada hombre busca su bien bajo la dirección de aquellos que velan por el bien del conjunto. De esta manera trabaja para la adquisición de su bien propio y concurre a la realización del bien común.

El bien propio tiende a difundirse en los otros

La comunidad política, en sus propósitos más hondos, es la unión de muchos hombres para lograr la perfección del buen vivir humano. En *Contra Gentiles* dice Santo Tomás: "debe haber unión entre aquellos que tienen un mismo fin, precisamente en tanto se ordenan al fin. En la ciudad los hombres se unen por una cierta concordia, para conseguir el bien de la República... es propio de los amigos tener un mismo querer y no querer".

La unión política tiene por base afectiva la amistad ciudadana. Al mismo tiempo hay una aptitud, en cada uno de los miembros de la sociedad, para difundir en los otros sus propias perfecciones. La naturaleza social del hombre expresada en la amistad da cuenta y razón de tal aptitud. Todo agente actúa en tanto está en acto. Esta afirmación tomista se alimenta en una noción intensiva del ser y trasladada al lenguaje de las acciones humanas, significa que éstas serán tanto más perfectas cuanto más perfección posea el hombre de donde nacen. Nadie puede mandar bien a otros hombres si no tiene el control de sus movimientos pasionales y no se puede enseñar si no se posee la ciencia.

Verdades de Perogrullo —se dirá con cierta razón— pues, expresadas así, sin grandes aspavientos teóricos,

parecen la obviedad misma. Con todo, conviene repetirlas y recordar que no basta pronunciarlas para que nuestra actividad práctica se beneficie con su influjo. Es necesario incorporar tales conceptos a la vida diaria para convertirlos en principios de acción, en esos que, respetando la versión intensiva de Santo Tomás, se llaman virtudes.

La criatura —escribe el Santo Doctor— se parece a Dios en dos cosas: "en cuando a eso de que Dios es bueno, es bueno en cuanto criatura y como Dios es la causa de la bondad de los otros, una criatura mueve a otra por su bondad"[22].

Ser, perfección, bondad, significan el ente mismo en tanto realizado y actual, aunque cada uno de estos términos atiende a una propiedad del ente capaz de ser distinguida por la inteligencia. El ser es perfecto en orden a la completa realización de sus posibilidades y bueno porque es querido. En el ser humano la bondad funda la amistad y hace de cada hombre un activo difusor de su propia excelencia. La clausura en sí mismo es clara señal de anemia vital. No debemos confundir la generosidad para la comunicación del propio bien, con la agitación de los perpetuos promotores del odio y la discordia.

El hombre imita al hombre. Esto explica también por qué el error y la maldad son igualmente difusivas, por eso a quien obra en provecho o en perjuicio de otro se le debe aplicar mérito o demérito conforme a la justicia: "cualquiera hace bien o mal a alguien en la sociedad, se proyecta a toda la sociedad. Quien hiere la mano, hiere al hombre"[23].

Sin principios metafísicos bien conocidos, no hay ciencia política propiamente dicha. La sociedad no es realidad distinta al hombre, por esa razón es un grave error separar el individuo de la unidad de orden nacida de su dinamismo moral y luego explicar su inserción en lo político como algo advenedizo. El hombre, como todo ente en movimiento, busca el bien capaz de colmar sus aspiraciones más profundas. Esta tarea no

[22] *S. Th.*, Ia. Iae., Q. LXV art. 2.
[23] *S. Th.*, Ia. IIae., Q. XXI art. 3.

es faena para hacer solo. Necesita de los otros y no porque éstos sean un medio para su realización, sino porque su perfección exige un esfuerzo de mancomún donde cada uno atienda a la perfección de los otros como a la suya propia.

Cuando se habla de la sociabilidad natural del hombre debe tenerse en cuenta que todas las perfecciones logradas en la rica trabazón de las relaciones sociales son el resultado de una conquista. El hombre es social por sus operaciones segundas. La inteligencia se desarrolla en el diálogo y la comunicación con los otros. Pero este diálogo y esta comunicación están condicionados en el tiempo y en el espacio, por una sociedad con su historia particular y un país con los caracteres especiales de su ámbito geográfico.

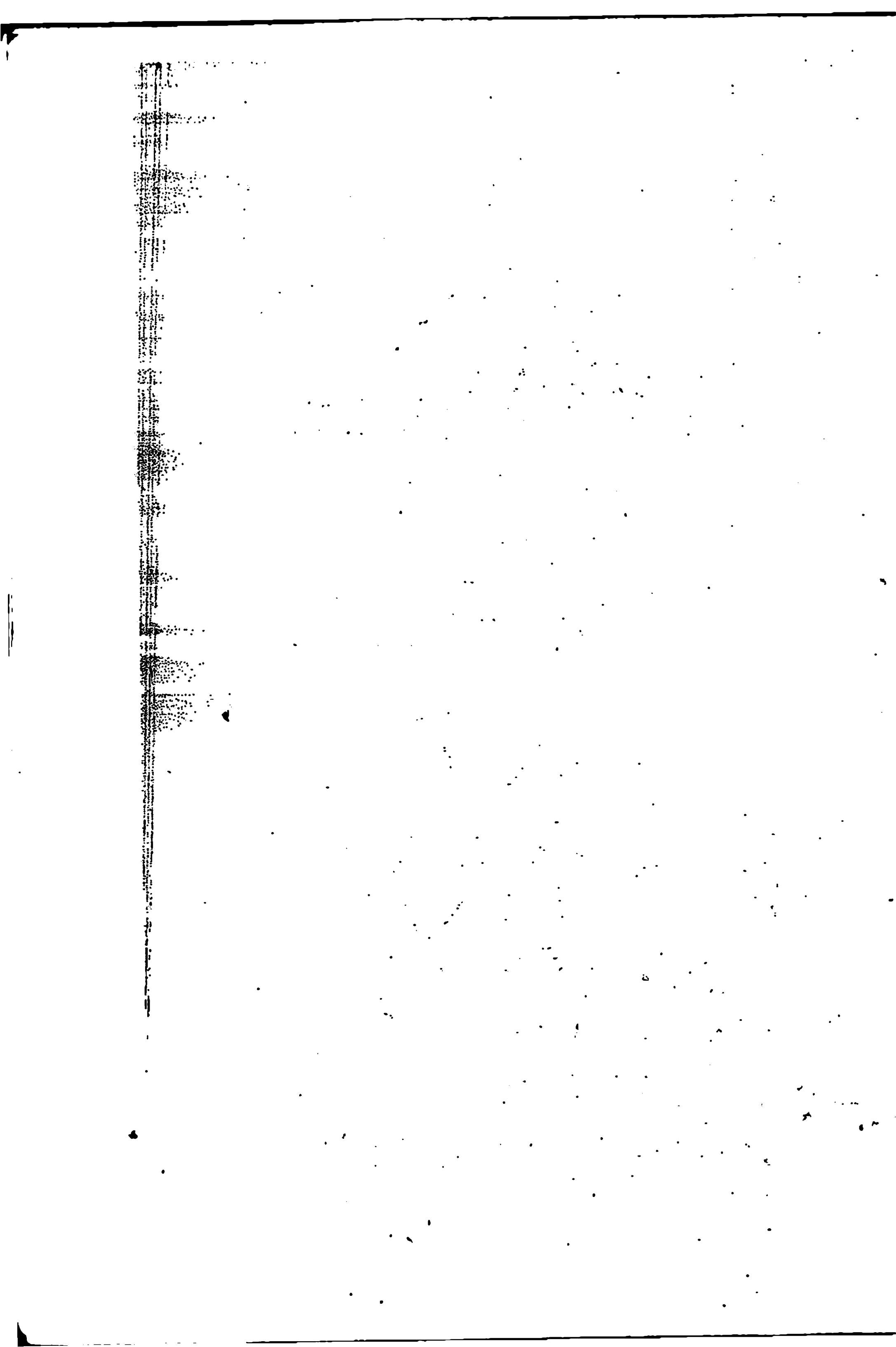
La sociedad es un accidente propio del hombre. Su realización se inscribe, con carácter de necesidad, en el dinamismo de la vocación humana. El sociólogo omite toda referencia a los fines últimos de la vida humana y baja púdicamente los ojos cuando se hace mención al carácter teleológico de la praxis sociopolítica. Su actitud de prescindencia metódica respecto a los fines, le permite mantenerse en el terreno de los hechos y le ahorra la tarea de explicarlos. La joven ciencia política se propone analizar el fenómeno del poder y sus conexiones imprescindibles con otros hechos sociales. Abandona altivamente todo compromiso ético y en los términos, confusamente denotativos de ciencia residual o ciencia encrucijada, disuelve sus observaciones en la tenebrosa oscuridad de sus designios.

Santo Tomás consideró las reflexiones sobre el Estado, el poder y el orden social como partes de la ética. Dijo categóricamente que sin conocimiento del fin último del hombre, todas estas realidades no son comprendidas.

Si alguien piensa que la eticidad de la praxis política ha sido superada a partir de Maquiavelo, quizá convenga responderle que no ha leído bien a Maquiavelo: la política, para el florentino, tiene su moral y ésta depende de un fin: conservar y sostener la prosperidad del Estado una vez conquistado. Indudable-

mente no es el fin último aludido por Santo Tomás, pero trata de sustituirlo como puede.

Si la ética de Maquiavelo satisface las aspiraciones del objetante, allá él, pero no hable de haber superado algo cuando tan sólo lo ha perdido de vista. El que pierde la vergüenza suele creer que ha vencido una inhibición, en verdad es la posesión de sí mismo lo que se está escapando de su control.



IV

El bien común como bien inmanente de los miembros de la sociedad

Conviene aclarar el significado del término inmanente: deriva del verbo latino *inmanere* y puede traducirse como "permanecer en". Con esta latitud el bien común inmanente de los miembros de una sociedad, se refiere a los bienes que permanecen en ella sin trascenderla. Si se usa con significación limitada al alma, señala la perfección poseída por cada uno de los componentes de una sociedad como consecuencia de los bienes que ésta pone a disposición de todos.

Uno y otro significado se refieren a realidades recíprocamente condicionadas. Cuanto más rica en bienes objetivos es una sociedad, con mayor abundancia tiende a proyectarlos en el espíritu de sus miembros. Cuanto más informados están los hombres por los valores del orden, tanto más capacitados estarán para retribuir al bien común con su cooperación.

Hay bienes objetivos limitados a la sociedad temporal y pertenecen a todos los órdenes donde se despliega la actividad humana: bienes sapienciales, científicos, técnicos, artísticos, crematísticos y prácticos. En la variada gama de tales valores debe contarse la tradición religiosa de un pueblo, sus ciencias, las realizaciones del arte y la economía, los conocimientos y providencias tomados en orden a la seguridad social, salubridad y educación. Los usos, las costumbres y todo lo referente a la vida moral, sea en la efectiva actualización de las potencias interiores, como en las medidas

tomadas para que los habitantes de una nación vivan en acuerdo de virtudes. Este ordenamiento prescriptivo de las actividades, directa o indirectamente prácticas, del hombre constituye el orden jurídico. Cuando examinemos la causa formal intrínseca del orden social nos referiremos a este ordenamiento legal como a una causa instrumental, subordinada al orden moral propiamente dicho.

Dice Mesmer en su *Tratado de Derecho Natural*: "Una sociedad puede estar provista de un aparato económico perfecto y, sin embargo, el bien común de la misma se puede realizar tan sólo en un grado muy limitado. Las instituciones son bienes de la Sociedad y poseen carácter de medios al servicio del bien común, es decir, del bienestar espiritual, físico y material de los miembros de la sociedad en su totalidad".

Mesmer se refiere al bien común inmanente en su acepción más amplia. No debemos olvidar que el bien común sólo se puede lograr cuando el camino hacia el fin último no está obstaculizado por un defectuoso concepto de justicia.

La noción liberal de bien común

La idea liberal del bien común fue expresada por Jeremías Bentham con énfasis de verdad recién hallada y que, de alguna manera, venía a reforzar el ímpetu individualista de una sociedad en ruptura de sus vínculos comunitarios tradicionales. Para Bentham el bien común o de todos, era resultado de una operación aditiva donde cada miembro de la sociedad entraba con su carga particular de bien privado.

Bentham pensaba en una gran sociedad comercial donde cada socio aporta un capital para verlo acrecentado y defendido por el trabajo común. En una asociación de esta índole, el bien privado, en este caso el capital puesto por el asociado, ingresa aditivamente en el bien social. El valor de la asociación está en relación directa con el goce de los dividendos garantizados de sus miembros.

Este pensamiento traduce con brutalidad el ideal so-

cial de la burguesía y comete una serie de confusiones que conviene aclarar:

a) confunde la sociedad política con una asociación comercial, limitándola al ejercicio de una actividad económica. El liberalismo anticipa el pensamiento marxista, aunque mantiene lo económico en un contexto individualista, pues supone, no sin fundamento empírico, que el ardor puesto por cada uno en la búsqueda de la fortuna, trae como consecuencia la prosperidad general. "Primum vivere... —decían los clásicos— deinde philosophare...". Sin riquezas materiales suficientes una sociedad está condenada a pensar exclusivamente en la subsistencia. Pero satisfecha la necesidad de bienes económicos, que el hombre se oriente a la producción de otros valores capaces de promover el pleno desarrollo de su naturaleza. Los bienes económicos son *mere utilia* y no fines honestos. Amados por sí mismos corrompen la naturaleza del hombre y la clausuran sobre la simple aptitud para el consumo.

b) El liberalismo confunde la sociedad organizada en Estado con un artificio montado por la razón, a efectos de velar por el cumplimiento de un contrato político. Esta idea simplemente policial del Estado es la que Marx tomará como modelo y soñará con suprimirla, al final de la historia, cuando haya cumplido su ciclo preparatorio para la sociedad comunista.

c) El pensamiento liberal, exclusivamente atento al desarrollo de una economía de lucro, carece de una doctrina precisa sobre el bien común. Funda sus premisas sobre una antropología tan sumaria, que no pregunta para qué fin acumula el hombre todos esos medios. Tal vez sea una respuesta pensar en el goce provocado por la posesión de riquezas. No cuenta con el tremendo sinsabor de la hartura ni ve el crecimiento poderoso de la envidia en los consumidores pobres.

Hijo dilecto del protestantismo, el liberal supone al problema de los fines como algo correspondiente a la intimidad de la conciencia individual. Con esto termina de romper la noción de bien común y cierra la posibilidad de una comunión con Dios en un credo revelado por El y sostenido por el Espíritu Santo en la organización social de su Iglesia. La pérdida de la sociedad

sacral consiente una tendencia a concebir idolátricamente cualquier entidad colectiva profana: la nación, la raza, la clase proletaria.

La noción personalista del bien común

El bien común, en cuanto fin, será tanto mayor cuanto más extenso el número de los entes a que se comunica. Si una cosa es buena para un solo hombre y otra para toda la ciudad, resulta más perfecto defender el bien de la ciudad: "Se dice que es más divino porque es más parecido a Dios, quien es la última causa de todos los bienes" [1].

Añade: es propio del gobierno civil preocuparse del bien común de una y de muchas ciudades, pero para lograr este objetivo conviene tener en cuenta el fin último de la vida "tamquam ad principalissimum".

El hombre, en tanto parte de un todo social: familia, ciudad, nación, realiza su bien propio integrándose al bien común en razón del carácter de perfección segunda que tiene la sociabilidad en la naturaleza humana. Frente a esta interpretación del bien común existen dos errores igualmente reprobables: considerar el bien común como algo perteneciente a la persona singular y para su solaz, o considerarlo como el bien privado de una sociedad substancializada, cuya perfección y grandeza no tiene nada que ver con la nuestra particular.

Santo Tomás conoció el primero de esos errores y con la concisión de su estilo preciso y breve respondió: amar verdaderamente la ciudad es amar su bien y conservarlo, aunque para ello sea preciso sacrificar la propia vida. Al segundo no lo conoció, pero su doctrina enseña la naturaleza accidental del orden social. Se trata de una perfección nacida de las operaciones segundas y realizada en el dispositivo moral de los individuos. Sería absurdo pensar en una perfección personal, opuesta al bien de la persona perfeccionada por ella.

El personalismo ha visto ambos errores y ha tratado

[1] *In Eth.*, Lect. 3 Nº 30.

de superarlos mediante un compromiso: se trata de conjugar la verdad sostenida por ambas doctrinas y evitar su error. La sociedad política puede exigir la completa sumisión del súbdito en todo lo referido a su realidad económica, pero no puede sostener la pretensión de erigirse en fin último de la vida humana. El hombre tiene un destino personal allende el orden social y esto es un bien propio, no un bien común.

Colocado en el meollo de esta temática teológica, Tomás responde: para ser admitido por la Divina Gracia en la participación de su Reino es menester ser ciudadano y miembro de la Ciudad de Dios y por ende, poseer virtudes infusas cuyo ejercicio exige el amor al bien común de toda la sociedad: este es el bien divino en cuanto objeto de felicidad.

"De allí que al hombre, así adscripto a la patria celestial, le competan ciertas virtudes gratuitas, que son virtudes infusas; para cuyo ejercicio se requiere el amor al bien común de toda la sociedad; lo cual es bien divino en cuanto objeto de felicidad" [2].

Si consideramos las condiciones reales donde la persona llega al conocimiento de su posible destino eterno, aprende la doctrina y la hace suya a través de un lenguaje y una pedagogía socialmente determinadas, no se ve cómo puede eludir el condicionamiento social y escapar al círculo férreo de los bienes de sabiduría y caridad puestos a su servicio por la sociedad donde vive.

El personalismo pretende eludir el cerco de esta argumentación dividiendo los fines de las diversas sociedades en compartimientos *clausos*: la familia para criar, el Estado para cuidar la hacienda pública y la Iglesia para salvar. Tres jurisdicciones, tres dinamismos paralelos, tres órdenes sociales distintos. Cada uno de estos órdenes se hace cargo de un propósito, de un fin, o, si se quiere, de un bien común diferente sin preocuparse por la unidad fundamental que los liga al fin último del hombre "tamquam ad principalissima".

El árbol ha hecho perder de vista al bosque. Los hechos, sin la luz del principio iluminador, se cierran y ocultan la conexión ordenadora. El personalista in-

[2] *De Caritate,* Q. 1 a 2 c.

siste en que la sociedad plural de nuestra época es un hecho irreversible y positivo. No se puede retroceder a una situación perimida. No discutimos el aspecto profético de la cuestión, escapa a nuestro saber, pero si examinamos las exigencias naturales de un orden social, podemos comprender que una situación histórica puede estar determinada por una trayectoria errónea de la inteligencia. Rectificar el entendimiento es el primer paso para superar el error.

Objeciones contra la doctrina del bien común: réplica a las objeciones [3]

Primera objeción: la dignidad de la persona humana se opone a ser considerada parte de un todo.

En esta objeción hay dos nociones salidas de quicio: la noción de dignidad parece recabar para la criatura la dignidad del ser absoluto. La criatura no extrae su bondad de sí misma, sino de su referencia al Creador, bien último de todas las criaturas y por ende, bien común. La noción de todo confunde el ser parte de un todo con el tomar parte en un todo. La persona tiene unidad sustantiva y la sociedad no. Por lo tanto la persona no puede ser considerada parte de la sociedad como elemento integrador de un todo substante: la mano parte del cuerpo. La razón de parte puede tomarse con distinto sentido, como cuando se toma parte en un todo operativo: una empresa, una lección, un concierto, una batalla. El todo operativo es resultado de la actividad específica de las partes constituyentes y cada una de éstas, sin renunciar a su bien propio, colabora para realizar el bien de todos.

La sociedad humana es un orden moral operativo y resulta de la actividad de las personas singulares en busca de la propia perfección. Para alcanzar su dignidad la persona está obligada a unirse a los otros y

[3] Las objeciones al bien común han sido recogidas y examinadas por Charles de Koninck en su libro *De la primacía del bien común.*

lograr en mancomún una perfección imposible de alcanzar aisladamente.

La persona no tiene un fin superior al orden social, ni éste una finalidad distinta a la perfección de la persona. La escisión entre sociedad y persona nace de separar arbitrariamente una unidad operativa, un todo de orden práctico regido por el bien común.

Segunda objeción: la persona es fuente de actos libres. Está fuera y por encima del orden del universo. Ser libre es ser causa de sí mismo. La persona no se ordena a otro bien que a su propia y solitaria realización.

La objeción reivindica para el hombre la autonomía de un ser absoluto, con el agravante metafísico de concebirlo en proceso de autorrealización. El hombre no posee ninguna perfección espiritual fuera de aquellas logradas en el tráfico social. No puede pensar sin emplear un idioma y éste es siempre una creación social e histórica condicionante, en esta doble dimensión, del ejercicio del pensamiento. Cualquier destino personal en orden a la realización profana o religiosa se hace en virtud de tendencias, orientaciones o líneas de pensamiento provistas por la sociedad. Para escapar a esta influencia habría que ser un genio capaz de inventar una lengua, una tradición filosófica, una religión y una moral propias y esto no sería un hombre. La elección se limita siempre a escoger entre varias formas de vida espiritual ofrecidas por la sociedad.

La objeción considerada en este párrafo tiene sus raíces en el terreno intelectual de una sociedad en vías de disolución o bien en la situación histórica donde varias sociedades religiosas, por razones de convivencia, buscan establecer las bases de un acuerdo político.

Tercera objeción: la primacía del bien común supone un fin último alcanzable por el cuerpo social y no por las personas mismas.

Para responder debe aclararse el sentido exacto de la comunidad del bien participable. La noción bien común no tiene comunidad predicativa como la idea de animal respecto a hombres y brutos. La comunidad predicativa se funda en la participación unívoca de una esencia. Cada participante posee de manera efectiva y

singular una perfección común, pero solamente con existencia real en los individuos.

La comunidad del bien común se funda en el ser (existencia). Por lo tanto es análoga, con analogía de proporcionalidad propia o intrínseca. La perfección de la cual se participa existe, con plena independencia óntica, fuera de sus participantes.

En esta relación de participante a participado, participar significa alcanzar la perfección del participado en un acto de aproximación real y recibiendo por difusión el bien propio del ente que se comunica. Este bien perfecciona la singularidad individual del participante, pero lo hace en una serie de actos donde se compromete el ejercicio de las perfecciones de muchas personas mancomunadas.

Cuarta objeción: la felicidad de la persona singular no depende de la felicidad de los otros. El carácter social de la beatitud es secundario.

La respuesta es simple: se confunde lisa y llanamente la comunidad del bien objetivo con la del subjetivo. Aunque una sola persona en el universo de las criaturas llegara a gozar del bien absoluto, no se podría concluir de ahí que ese bien estaba hecho para su placer privado. Se invertiría el orden de las prelaciones suponiendo al bien absoluto como bien privado de un ser relativo.

Quinta objeción: la sociedad es un accidente, la persona una substancia. La substancia es ónticamente superior al accidente, luego el bien de la substancia es superior al bien del accidente: el bien propio de la persona es superior al bien común de la sociedad.

El bien común no conviene formalmente a la sociedad en cuanto ésta es un todo accidental. Es el bien de todas y cada una de las substancias constituyentes de la sociedad y en tanto son miembros de la sociedad.

En esta objeción se repite un viejo error: cotejar valorativamente dos realidades pertenecientes a diferentes niveles de consideración científica: uno especulativo y el otro práctico. La substancia, considerada como perfección absoluta, es superior al accidente dependiente de ella en su ser. Pero en los entes móviles la substancia es apenas el soporte de actos accidentales

manifestativos de su ser y expresiones de sus segundas perfecciones.

La sociedad es accidente propio del hombre y, por ende, cabal expresión de su perfección entitativa. Persona como sujeto de operaciones y sociedad como resultado operativo no son dos cosas separadas ni separables. Son dos aspectos de una misma realidad, cuya perfección debe considerarse en la perspectiva práctica de su desarrollo. Considerada en función del dinamismo moral que la produce, la sociedad es acto, perfección segunda y bien absoluto del movimiento incoado en la substancia individual, sujeto y soporte sustentador de ese acto.

Para advertir con más claridad la falacia de la objeción consideremos la inteligencia como principio de operaciones y comparémosla con el acto de entender. La inteligencia es propiedad esencial del alma humana y por lo tanto nota constitutiva de su naturaleza. El acto de entender es un accidente de la inteligencia, pero como operación realizada, es superior a la mera posibilidad de entender. En esta consideración se advierte el orden de las prelaciones, pues si en tanto sujeto de los actos intelectuales, la inteligencia puede reclamar para sí superioridad entitativa, la situación revierte cuando se la observa como aptitud para entender y se la coteja con el entendimiento en acto.

Es en la perspectiva de la doctrina del acto y la potencia donde se debe instalar la reflexión sobre las relaciones entre personas y sociedad. La persona es el principio substancial del orden social. Sin persona no hay sociedad, como sin inteligencia no hay ciencia. Pero así como la ciencia es la inteligencia en acto, la sociedad es la actualización de las disponibilidades potenciales de las personas. Es necio pensar que aquello que realiza la perfección personal, pueda oponerse a esa misma perfección.

Sexta objeción: el orden práctico está subordinado al orden especulativo. La felicidad perfecta es la contemplación de Dios y como el orden práctico de la ciudad está sometido a este fin último, está sometido a la felicidad especulativa de la persona.

La respuesta dada por de Koninck entra en un sen-

cillo aforismo: "la felicidad práctica de la comunidad no está, de suyo, ordenada a la felicidad especulativa de la persona singular, sino a la felicidad especulativa de la persona en tanto miembro de la comunidad" [4].

El bien objeto de la contemplación, observado en sí mismo, es comunicable a muchos y por lo tanto es un bien común. Quien goza del bien es la persona, pero esto no quita al bien su carácter comunicable ni a la persona la necesidad de organizar socialmente su ascenso hacia Dios.

Séptima objeción: la ciudad ha sido arbitrariamente creada por el hombre como un instrumento a su servicio.

Idea típicamente liberal, asimila la sociedad política a las asociaciones contractuales y debe partir, para resultar inteligible, de una mítica edad de oro donde todos los hombres fueran libres e iguales. La sociedad política se impone como remedio arbitrado frente a las amenazas de un medio súbitamente hostil. Situación similar a la de un grupo de tenderos libres que, para contrarrestar la competencia de una fuerza financiera, deciden abandonar parte de sus libertades en una cooperativa capaz de asegurarles la subsistencia.

En este tipo de asociación el propósito es salvar el bien singular de cada uno de los contratantes, quienes, en tanto tenderos libres, eran superiores a su condición actual de tenderos asociados.

La superioridad del contratante social sobre el instrumento arbitrado es doble: la nueva razón social es un medio para contrarrestar una fuerza hostil; los individuos antes de componer la sociedad eran mejores: tenían libertad y autoridad, ahora dependen de las estipulaciones de un contrato.

Es fácil deducir de esta concepción del orden social el derecho que asiste al individuo de pedir la revocación del contrato cuando las condiciones de vida no se ajustan a la medida de sus exigencias.

La noción contractualista de la sociedad tiene las características de una construcción "a priori" del en-

[4] Koninck, Charles de, *De la primacía del bien común, contra los personalistas*, ed. Cultura Hispánica, 1952, p. 96.

tendimiento. En primer lugar porque el hombre libre, presocial, no ha existido jamás y por lo tanto, al entrar en sociedad no pierde ninguna excelencia, y carece de todo derecho para reivindicar perfecciones inexistentes. El hombre debe a la sociedad todo lo que es, en lo bueno y en lo malo, se depende del próximo derredor social mucho más de lo que se presume.

Si esto así es, la sociedad no puede concebirse como un artefacto modificable a gusto de sus beneficiarios. Es un orden práctico, y como tal, nacido de movimientos libres pero fundados en exigencias naturales de perfección y desarrollo. La subordinación de lo práctico a lo especulativo se impone nuevamente aquí. No se puede construir un orden sociopolítico sin tomar en cuenta la naturaleza. Este orden se forma extrínseca e intrínsecamente, a través de un proceso histórico donde cada realidad social toma su peculiaridad intransferible.

Octava objeción: todas las objeciones anteriores pueden resumirse en esta: la ciudad ha sido hecha para el hombre y no el hombre para la ciudad.

La respuesta está implícita en el contexto de las anteriores, pero conviene resumir, en un par de párrafos, la doctrina del bien común: la ciudad es un bien realizado por el esfuerzo de muchas generaciones y tiene razón de participable, para todos los miembros de la comunidad. La ciudad existe para el hombre, es verdad, pero el hombre, en lo que tiene de más humano, no puede existir fuera de la ciudad.

La distinción entre individuo y persona

Esta distinción tiene una historia larga y controvertida. Indicaremos algunas consecuencias, extraídas de esta distinción, con las que se intenta fundar una doctrina personalista del orden social.

Maritain escribió en *Tres reformadores*: el individuo es para la ciudad, y debe, en caso de necesidad, sacrificarse por ella, como sucede en una justa guerra. Pero la persona es para Dios y la ciudad para la persona, digo, para el acceso a la vida moral y espiritual

y a los bienes divinos. Este es el destino mismo y la razón final de la personalidad.

Esta escisión en la unidad misma del hombre entre persona e individuo, ha inspirado el lema personalista: "el individuo para el Estado, el Estado para la persona; la persona para Dios".

El lema, aparentemente claro, pretende conciliar el pensamiento cristiano con el liberalismo y el marxismo. El propósito es conmovedor, difícil de entender y terriblemente oscuro para traducirse en normas para la acción.

Maritain tuvo un objetivo, terminar con la ambigüedad aparente en las palabras de Cristo: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios".

La frase, pese a su claridad, no señala con precisión la porción de Dios y la parte de César. ¿Quién tiene autoridad para señalar las repectivas jurisdicciones? ¿César? ¿Dios? ¿O los que se arrogan su representación en la tierra?

Si son estos últimos, César deberá plegarse a su magisterio y aceptar como legítima la pretensión de indicarle a él los límites de sus prerrogativas. Pero esto es colocar el poder espiritual en una situación de auténtica prelación sobre los poderes temporales. Es hacer de la Iglesia la instancia más alta de un orden sociopolítico único, tal como lo soñó la Edad Media.

Maritain pensó en la muerte definitiva del mundo medieval. Más aún, la idea misma sostenida en la Edad Media había dejado de ser buena y amable. El movimiento laico impulsado por la burguesía ascendente, marcó nuestra cultura con el signo de un progreso en el orden temporal, totalmente ligado a condiciones profanas de gobierno. El desarrollo progresivo supone la autonomía de la ciudad terrestre y su irrevocable independencia frente al magisterio de la Iglesia. Maritain cree imprescindible señalar con vigor el fundamento antropológico de esta doble ciudadanía. La distinción de persona e individuo nace con el propósito de responder a esta exigencia práctica con una teoría adecuada.

El hombre es individuo en tanto parte integrante del

mundo terrenal y sometido a las necesidades del cuerpo. Es persona porque está dotado de espiritualidad y libertad. Como individuo está ligado al determinismo de la tierra y debe organizar socialmente su estada en ella para satisfacer exigencias de orden físico. Esta situación terrenal toma en cuenta el bien común de todo el cuerpo social, pues el individuo, en tanto tal, no puede reclamar para sí ningún derecho contrario al bien común.

En tanto persona el hombre pertenece a Dios y como Dios lo ama libre, el Estado no puede tener el privilegio de dirigir a la persona humana en la elección de su último fin. Por esta razón el Estado tiene el deber de ser laico. Más aún, conviene que sea secular y ateo, siempre que no conciba su ateísmo como una religión y trate de imponer esa concepción a los súbditos.

No nos interesa destacar el origen kantiano de estos pensamientos, pero como ha sido presentado en un contexto tomista, observaremos la doctrina de Tomás para ver si hay lugar en ella para esta manera de pensar.

Crítica a la distinción de individuo y persona

La distinción entre individuo y persona no está autorizada por ningún texto tomista, y a mi parecer, repugna al espíritu de su doctrina.

En la primera parte de la *Suma Teológica*, cuestión 29, art. 3, se pregunta Tomás si el nombre de persona es aplicable a la realidad divina. Entre las objeciones consideradas por el Santo Doctor figura la definición dada por Boecio de la persona: "substancia individual de naturaleza racional". En ella se dice de la persona que es *individua* y como la individuación se toma de la materia, no puede Dios recibir el nombre de individuo conveniente para la persona en dicha definición. Ergo —concluye Santo Tomás— parecería que no se debiera atribuir a Dios el nombre de persona.

Nuevamente examinada la definición de Boecio y habida cuenta del carácter análogo de sus términos, concluye Santo Tomás: se puede decir de Dios que

es una naturaleza racional, siempre que el vocablo racional no importe conocimiento por discurso, sino naturaleza intelectual. De la misma manera, el término individuo no compete a Dios en tanto tiene origen en la materia, pero sí cuando significa la incomunicabilidad de su ser personal.

La persona es individua por el carácter incomunicable de su existencia. Dios puede crear otros seres, pero su existencia personal no puede ser dividida. Por esa razón puede afirmarse de Dios que es "individua substantia naturae rationalis". Refuerza la expresión de Boecio con la frase de Ricardo de Saint Victor: "Por lo que el término persona, aplicado a Dios, es la existencia incomunicable de la naturaleza divina".

La individualización señala la incomunicabilidad de la existencia y mal puede convertirse en principio de división de aquello cuya unidad substancial tiene por misión custodiar. Quitemos a la persona su carácter de individuo y deberemos admitir que se trata entonces de algo común a muchos, en el orden significativo de los predicamentales: género, especie, propio, común o diferencia y esto es, precisamente, eso que la persona no es.

Corrobora esta doctrina cuando afirma que el carácter de individuo se da con mayor énfasis en las substancias: los accidentes son individualizados por el sujeto, pero la substancia se individualiza por sí misma.

Maritain divide al hombre en individuo y persona. Si nos atenemos a la doctrina de Santo Tomás y adjudicamos la individualidad a la substancia, la persona no sería una substancia porque carecería de individuación y dependería en su ser del sujeto. Si así es no puede tener un destino diferente de la substancia donde *inhiere* y por ende el bien común de los individuos, en su perspectiva terrena, es el único bien real de la persona.

Santo Tomás no divide al hombre en individuo y persona. Asegura el carácter particular e indiviso de la persona y pone de relieve su perfecta individualidad pues en tanto dueña de sus actos, la persona es "aquello que en sí es indistinto y distinto de los otros".

El individuo es aquello indistinto en sí mismo y

distinto de cualquier otro. Esta definición vale también para la persona, en cuanto ésta connota una substancia racional. Individuo y persona, en el lenguaje de Santo Tomás, son en el hombre una sola cosa. Maritain no niega la indistinción de la persona y aunque no examina el texto supracitado de Santo Tomás, convendrá en que se aplica perfectamente a ese que él entiende por persona. Si esto así es, el hombre determinado por una "materia signata quantitate" es corporalmente un individuo, indistinto en sí mismo y distinto de todos los otros individuos y esto debe ser admitido aunque más no fuere para poder individualizar el cuerpo de alguien en la morgue. Pero la noción tomista de individuo: indistinto en sí mismo y distinto de todos los demás se da nuevamente en la persona, de otro modo Dios no podría distinguirnos en el otro mundo una vez abandonado el individuo material. Así, aplicada con rigor a la tesis de Maritain la definición tomista de individuo, nos encontramos con que el hombre lo es por partida doble: una en razón del cuerpo material determinado por la cantidad y otra en función de un principio substantivo espiritual. Se rompe el sentido de la unidad substancial y se hace del hombre dos cosas, que por ser cada una de ellas "in se indistinctum sed ab aliis vero distinctum" retrotrae el pensamiento cristiano a un craso dualismo.

Puede hacérseme el reproche de juzgar la doctrina de Maritain en un contexto decididamente tomista, sin tomar en consideración su originalidad. Respondo: así lo exige el mismo Maritain cuando afirma: "hay fundamentos para creer que la distinción entre individuo y persona, o más bien entre individualidad y personalidad, cuya esencial importancia nos descubren los principios de Santo Tomás de Aquino, es una de esas verdades de la que el pensamiento contemporáneo tiene particular necesidad" [5].

Julio Meinvielle en su excelente crítica a la concepción mariteniana de la persona humana, señala con suficiente claridad sus errores y lo acusa de haber plan teado con criterio formalmente especulativo un pro-

[5] Maritain, J., *Revue Thomiste*, mai-august 1946, p. 277.

blema esencialmente práctico: "Porque el Estado (podemos decir también sociedad política) no es ni puede tener realidad física o metafísica. El Estado no tiene otra existencia que aquella que surge de las acciones exteriores de personas humanas que comunican en la consecución de un bien común" [6].

El orden político, como realidad practicomoral, nace de la acción racional del hombre en busca del bien propio. El orden físico y el orden metafísico son especulables. La razón los descubre, no los crea, y, al descubrirlos, los contempla. No hace falta gran pericia filosófica para comprender los distintos niveles de ambas realidades. Un cotejo valorativo que incurre en el error de no advertir este hecho debe traer consecuencias lamentables.

Bien común y bien privado

Las realidades comparadas en este parágrafo pertenecen ambas al orden práctico. Un cotejo entre ellas para informarnos de sus relaciones esenciales debe hacer explícita referencia al fin. El fin perseguido por el hombre, como parte de una sociedad, es más perfecto que aquel que puede perseguir al margen de esa vinculación comunitaria. Los propósitos del padre, el gobernante o el ciudadano como tal, son más importantes para el desarrollo de la naturaleza humana que aquellos tendientes a satisfacer un gusto privado. Dice Santo Tomás: "el fin de la política es el bien del hombre, esto es lo óptimo entre las cosas humanas" [7]. Comenta en el parágrafo treinta de la misma lección: una causa es tanto más importante cuando se extiende a un mayor número de cosas. El bien es causa final y será tanto mejor el bien de toda la ciudad que el de un solo ciudadano. Para terminar escribe estas palabras que ponen en justo equilibrio el amor al prójimo considerado individualmente y el amor a la ciudad:

[6] Meinvielle, Julio, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana,* Nuestro Tiempo, Bs. As., 1947.
[7] *In Eth.,* L. I, Lect. II Nº 29.

"Es propio del amor, que debe haber entre los hombres, que el hombre conserve el bien aun de un solo hombre". Pero añade a continuación: el bien de toda la ciudad es mejor y más divino.

Comprendida la distinción entre bien común y bien privado, conviene examinar la posibilidad de un conflicto entre uno y otro: "El bien privado o particular como objeto de la actuación individual es la finalidad personal de alguien en tanto es buscado con medios que son determinados exclusivamente por el individuo. Entendido de este modo, el bien particular se distingue del bien común y no tiene conexión alguna con él" [8].

La tarea de la comunidad no puede ser puesta al servicio de un bien privado. Tampoco tiene por qué intervenir coactivamente para cercenar un bien privado si no existen razones válidas de bien común. Para Santo Tomás la voluntad humana, en lo relativo al bien privado, estará en su orden recto, si se subordina al bien común como a su finalidad propia.

La primacía del bien común se impone con claridad en este simple cotejo de jurisdicciones, pero las dificultades no terminan aquí, deben conciliarse las exigencias del perfeccionamiento moral de los individuos y su legítimo bienestar, con los reclamos del bien común. Si tomamos al Estado como un fin último, como una suerte de todo sustantivo, las virtudes personales resultan poca cosa en su comparación y el Estado podría exigir una obediencia envilecedora.

Basta el simple buen sentido de un auténtico cristiano para advertir la perversidad de una exigencia semejante. El bien común no puede pedirme el abandono de las virtudes que lo hacen posible. En primer lugar porque el bien común trascendente, al que se ordenan todos los bienes comunes intermedios, me impone, para alcanzarlo, un orden de virtudes irrenunciables. La sociedad puede pedir al individuo la renuncia a todos sus bienes privados, al más importante de todos: la vida temporal, pero no puede exigir la renuncia a la virtud reclamada necesariamente por su vinculación con el grupo. La virtud, vista en la perspectiva del

[8] Utz, F., *Etica Social,* ed. cit., p. 165.

sujeto, es algo privado, pero en tanto nace del ejercicio perfectivo de un dinamismo moral solidario, tiende inevitablemente al bien común y puede afirmarse con legítima certeza que toda virtud es bien común.

Para terminar de aclarar esta idea, pensemos que nuestra incorporación consciente al orden sociopolítico dispone la voluntad para dar a cada uno según su derecho. La justicia, en tanto califica la disposición operativa, hace de un ciudadano un hombre justo. Considerada en el sujeto es un valor particular, pero, como al mismo tiempo dispone rectamente la voluntad en la relación con los otros, es en el carácter de parte de todo operativo que alguien puede llamarse justo. Si se comprende debidamente esta reflexión, se entenderá que alguien pueda renunciar a todos sus bienes privados en beneficio del bien común, pero no se podrá comprender cómo se pueda renunciar a ser justo y continuar sirviendo al bien común. Si se renuncia a lo accesorio por amor a los otros, se procede conforme al más alto ideal de justicia, pero es contradictorio suponer que se pueda hacer abandono de la justicia sin pecar contra los otros.

Un Estado incapaz de asegurar el justo comportamiento de sus ciudadanos destruye el fundamento de su propia realidad.

No hay justicia en el hombre si éste no tiene control y señorío sobre su concupiscencia e irascibilidad, porque estos movimientos pasionales ingresan también en nuestra relación con los otros y ponen a prueba el temple de nuestra justicia. El abandono del orden interior de las virtudes atenta contra la justicia y por lo tanto, lesiona al bien común. Por eso repetimos: el hombre puede renunciar a todo en aras del bien común, menos a la virtud.

Un Estado que exigiera del hombre la comisión de actos injustos, destruiría el fundamento de su propia realidad iría contra su esencia misma. La justicia es la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno según su derecho, mal se puede cumplir con ella, si no se respeta su propósito determinante.

El bien colectivo: la ciudad totalitaria

Hablar de ciudad totalitaria es referirse a una falsa noción de bien común. El individualismo desaforado de la democracia liberal crea, en franco contraste, la idea de un bien singular único, el de la sociedad política tomada como un todo. Este bien se erige frente a las exigencias de los bienes privados como un absoluto único contra una multiplicidad de pequeños intereses que pretenden también ser absolutos.

"El bien común ha perdido su nota distintiva y se torna un bien extraño. Ha sido subordinado a ese monstruo de moderna invención que se llama el Estado. No el Estado, entendido como sinónimo de sociedad civil o de ciudad, sino el Estado que significa una ciudad erigida en una suerte de persona física" [9].

El autor de este párrafo explica a continuación: la persona sólo se puede predicar metafóricamente de la sociedad. Cuando se concibe la sociedad como si fuera una persona singular y no un orden moral, se destruye su carácter comunitario y lo que se debe al bien común de las personas singulares y distintas, unidas por un mismo afán de perfección, se convierte en algo debido a un bien singular y esto destruye la justicia.

El Estado totalitario no reconoce nada superior a su propia perfección coactiva y se convierte así en fin último, en función de cuya estabilidad y conservación se organiza la vida de los súbditos.

La sociedad política tiene una realidad accidental. Depende en su existencia de las substancias personales en las cuales *inhiere*. En la organización totalitaria de la sociedad, el personalismo ha renunciado a recabar para beneficio de la persona singular, lo que constituía el bien común, pero ahora lo reclama para un aspecto accidental de los individuos: el orden social. Este orden de personas morales se convierte ahora en una suerte de todo mítico. Para explicar esta transposición del bien común entendido como bien del individuo, a un bien común entendido como un bien del todo, pero

[9] Koninck, Charles de, *De la primacía del bien común*, ed. cit., p. 118.

singularizado. Dice de Konninck que tanto la democracia liberal y personalista, como la democracia totalitaria, tiene su origen en el personalismo kantiano.

Para Kant el fin de la creación de los seres racionales son las personas mismas, cuya dignidad exige una absoluta autonomía, Marx retoma este pensamiento del maestro tudesco y lo expresa así: "ser radical es tomar las cosas por su raíz. Y la raíz del hombre es el hombre mismo... el hombre es la esencia del hombre".

El traspaso del personalismo individualista al totalitario se hará "cuando el hombre individual, en sus relaciones individuales, se haya convertido en un ser genérico y haya reconocido sus propias fuerzas como fuerzas sociales, y él mismo las haya organizado como tales, y, por consiguiente no separe ya de sí mismo la fuerza social bajo forma de poder político" [10].

Se podría objetar, contra nuestra interpretación, que en el párrafo citado Marx auspicia una supresión completa del Estado bajo la forma de poder político y esa aspiración contradiría el cuño totalitario atribuido a su pensamiento. Marx tiene una idea del Estado tributaria de la filosofía política liberal. El Estado no es para él equivalente a sociedad política, sino a una organización represiva policial al servicio de la clase beneficiaria del régimen socioeconómico. Este instrumento está llamado a desaparecer cuando las tensiones sociales provocadas por la división de clases, hayan caído por su propio peso al transformarse el hombre individual en hombre genérico, colectivo. Este ser mítico se convierte, por delegación, en el beneficiario singularizado del bien común.

En su libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado,* Engels expresa con toda la claridad deseable la idea marxista del Estado: "con la desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad que reorganice la producción sobre la base de la asociación libre e igual de todos los productores, ha de relegar la máquina del Estado en el lugar que

[10] Thierry-Maulnier, *El pensamiento marxista,* Huemul. Bs. As., 1965, p. 164.

le corresponde: el museo de antigüedades, junto al torno y al hacha de bronce".

Se hace un poco difícil imaginar a qué cosa queda reducido el aparato estatal para pensar en su desaparición, sin que con él desaparezca la delicada red de vinculaciones del ordenamiento sociopolítico. La ideología marxista se funda en una idea del orden que prescinde de dos nociones fundamentales del pensamiento clásico: la participación y el bien común.

Para el tomismo el orden es "relación de muchos distintos y desiguales que al mismo tiempo convienen de alguna manera en algo uno y primero en cuanto anterior, según lo que es más y menos". La unidad sostenida por el orden es ahora reemplazada por un criterio de unidad homogénea: haz, cardumen, colmena, cuyos componentes son todos iguales y la agrupación resultante es un singular colectivo. El bien de una sociedad concebida en estos términos, deja de ser un bien común y se convierte en bien privado.

Analogía del concepto de bien común

El bien es una propiedad trascendental del ser y como tal se distingue de él por una distinción de razón. El bien es el ser mismo en tanto dice relación a un apetito. El carácter común reconocido en el bien no es tampoco una designación de significado unívoco. La razón de común no obra como una diferencia específica dentro del género del bien, ni como un accidente añadido a ciertos modos de ser. Es una propiedad del bien y lo acompaña en toda su extensión. Cuanto mayor perfección entitativa tiene un ser, más bueno es y cuanto más bueno, más común, porque su bondad se extiende a un mayor número de entes.

Cuando hicimos la distinción entre bien propio y bien privado o bien del singular, no nos referimos a ella como si fundara dos especies diferentes de bienes a las que se añadiría, como una tercera especie, la de bien común: el bien es común en tanto bien, y es bien en tanto perfecto. La razón de bien común puede ser considerada en la perspectiva de lo propio o específico, como en el

ámbito de lo privado o individual, sin que deje de ser común ni destruya su "analogía de proporcionalidad propia". El bien capaz de realizar el bien propio del hombre en tanto especie, o el bien privado de la persona singular en tanto parte de un orden social, es siempre un bien común.

En realidad no se percibe el bien común sino a través de un bien privado: siento la felicidad de los míos porque eso me hace feliz. Bastaría que uno de ellos dejara de serlo para perder ese sentimiento de plenitud. Esta situación de dependencia mutua en la participación del bien, explica la rebeldía de un miembro de la familia, pues la falta de equilibrio, de armonía y de paz en el conjunto, perturba la fruición privada del bien. El rebelde culpa a la comunidad de su desasosiego y no al desorden que reina en ella y toma por normal lo patológico.

Jean Cocteau se refiere a los últimos momentos de la vida de Fontenelle cuando interrogado por el médico sobre su estado respondió: "Siento dificultad de ser". Comenta Cocteau: "Debe ser un sueño vivir a gusto en su pellejo. Desde mi nacimiento tengo la sensación de una carga mal equilibrada. Jamás me he sentido del todo bien...". Este sentimiento de estar mal ajustado a su cuerpo y a su medio es compartido por todos los hombres capaces de penetrar con cierta agudeza en los laberintos de la sensibilidad. La solución más inmediata a esta situación de desequilibrio es culpar a los otros: familia, sociedad..., siempre hay un chivo emisario a mano para cargar con nuestra "dificultad de ser". En vez de empeñar nuestras fuerzas en mejorar la armonía de la participación en el bien común, optamos por la vía simplista de la amputación. La consecuencia es una disminución entitativa, una pérdida inmediata de la plenitud vital, pero se logra una cierta seguridad de quiste. La ciudad totalitaria está en la línea del talante plebeyo, porque exime al hombre de muchas responsabilidades y sus consecuentes dolores, pero reduce su repertorio existencial a poca cosa.

Fridolin Utz ha dicho algo parecido, en su estilo de profesor, cuando afirma glosando el pensamiento de Santo Tomás: "esto es lo que se quiere decir, cuando

se asegura que el bien común es un concepto universal en sentido analógico, esto es, una unidad que comprende en sí la diversidad"[11].

Se peca contra la noción análoga de bien común cuando la perfección humana es concebida como el desarrollo unívoco e igualitario de un acto formal autónomo, inmanente al proceso de la historia. Este motor puede ser la Idea o la Materia, para el caso es lo mismo. Interesa destacar la noción: la multiplicidad de los hombres movidos, en sus diversas etapas históricas, por una fuerza inmanente única cuyo proceso de desarrollo culmina en la promoción de un ordenamiento igualitario de la humanidad. La visión trucida la diversidad en beneficio de una unidad homogénea.

La analogía del bien común salva los aspectos verdaderos en la unidad de lo diverso, merced a la noción de orden. Cada parte distinta y desigual alcanza su propia perfección en la plenitud de los vínculos que la une a los otros sin negar su originalidad.

Los actos perfectivos de cada hombre son personales, pero dependen para alcanzar su plenitud, de su inserción en los grupos comunitarios. El liberalismo y el comunismo hacen de la noción de bien común una noción unívoca y destruyen así la posibilidad de una auténtica solidaridad social.

La univocidad del pensamiento liberal concibe al bien común como una suma de bienes singulares. Cada uno de ellos está medido por el grado de bienestar económico procurado por la gestión crematística de la sociedad. La univocidad socialista abreva en la misma fuente, pero los actos formales perfectivos del hombre son delegados en el acto perfectivo de una colectividad concebida como individuo.

En ambos casos un mismo formalismo racionalista sirve de fundamento a una ética personalista y autónoma. En el pensamiento tomista el bien común tiene su analogado principal en Dios. Dios es bien trascendente a la persona singular y al bien común inmanente de la sociedad. Desde su trascendencia mide el mayor

[11] Utz, F., op. cit., p. 179.

o menor grado de participación perfectiva logrado por las personas singulares.

Esto explica la heterogeneidad y la disparidad de las perfecciones alcanzadas por los hombres tanto en la tierra como en el cielo. No importa que los méritos capaces de fundar jerarquías mundanas no sean los mismos que abren las puertas del Reino de Dios. El cristianismo ha reconocido siempre la necesidad de una distribución vertical de las funciones sociales: "Si las funciones sociales fueran unívocas, el orden político modelado sobre ellas, debiera ser uniforme e igualitario. Tendría la misma autoridad y la misma competencia sobre todas las instituciones y asociaciones destinadas a favorecer las actividades del individuo. Regiría todos los géneros de acción según idénticos principios y el mismo modo de aplicación" [12].

La doctrina política de Santo Tomás afirma en todo momento que el Estado no es un fin último. Ha nacido de la búsqueda de una vida mejor y una perfección humana más alta. "Para asegurar lo relativamente perfecto basta la familia y las formas más elementales de la asociación. Sólo el Estado es capaz de promover las múltiples formas requeridas por una vida perfecta" [13].

El intercambio de bienes espirituales y económicos, favorecido por una organización adecuada, respetuosa de las desigualdades dentro de la unidad y de la libertad dentro del orden, favorece la eclosión de hábitos y virtudes. Hay muchas virtualidades en la naturaleza del hombre que necesitan para actualizarse un clima social rico en estímulos y apto para afianzar las conquistas del genio y la expansión del talento.

Una consideración finalista del orden sociopolítico se ocupa de la relación que tiene con el fin último del hombre. Escribe Santo Tomás: "Cualquiera que persigue un fin pone un cuidado especial en lo que está más próximo al fin último porque ello es, a la vez, el fin de otras cosas. El fin último de la divina voluntad es su propia bondad y el más próximo a él en las cosas creadas es el bien del orden de todo el universo; pues

[12] y [13] Lachance, L., op. cit., p. 150 y 571 respectivamente.

a él se ordena, como un fin, el bien particular de cada ser, como lo menos perfecto se ordena a lo más perfecto; que es el motivo por el cual una parte cualquiera está supeditada al todo" [14].

El orden sociopolítico está ordenado al fin último que es Dios. Este no es el resultado de un desarrollo perfecto de la persona, sino un bien común que la persona singular debe alcanzar viviendo la plenitud de su naturaleza social y de la gracia santificante.

Bien común trascendente

Dios no forma parte del universo creado. Está fuera y por encima de todas las criaturas: "Dios no es parte alguna del universo, sino que está por encima de todo el universo y contiene en sí toda la perfección de universo en modo eminente".

Dios no forma parte del orden del universo, pero el bien del universo entero está ordenado a Dios como un ejército a su general. En este orden universal debe distinguirse dos cosas: la coherencia de las partes constituyentes del todo y el ordenamiento a Dios. Uno y otro de ambos órdenes es un bien común: uno inmanente y el otro trascendente.

Tomado en consideración el carácter análogo de la noción de bien común, el orden sociopolítico es un bien común inmanente, pero reconoce un ordenamiento hacia Dios: su bien común trascendente.

En las cosas creadas la perfección de todo el universo es superior a la de cada una de sus partes, del mismo modo en el orden social la armonía íntima de sus partes constituyentes es superior al bien de los particulares por dos causas: porque es el mejor bien de ellas y una "quasi ultima forma" de todo el conjunto de los seres humanos.

El orden sociopolítico u orden inmanente a la sociedad civil, nace de la conexión de un conjunto de acciones inteligentes y voluntarias en recíproca y permanente influencia. El orden a Dios de todos los hombres

[14] *Contra Gentiles*, L. III, cap. 64.

es causa de la armonía y la justicia que debe reinar en la relación social: "El orden de todas las cosas diversas entre sí es orden entre sí a causa del orden hacia algo uno, así como el orden de las partes de un ejército entre sí se debe al orden de todo el ejército al jefe". Añade Santo Tomás en su tratado *De Veritate*, 55, 4 c: "De allí que, si no hubiese orden al jefe, no habría orden de las partes del ejército entre sí" [15].

Santiago Ramírez recoge este pensamiento del Doctor Común: no habría orden al jefe si no se estuviera ordenado al fin propio del jefe y su ejército: la victoria.

El símil vale para el orden sociopolítico: ordenamiento recíproco de una multitud de hombres hacia Dios, fuente de vida victoriosa. Así como el ejército no puede alcanzar la victoria sin la disciplina de sus soldados, el hombre no logra su fin último si no está bien integrado al bien común inmanente de la ciudad en su orden a Dios.

[15] *Contra Gentiles*, 1,42,6.

V

- Prof.

Lo determinable y lo determinante en el orden sociopolítico

Causar es un modo de actuar. Como el término lo indica, la aptitud para causar proviene directamente de la perfección del ente en acción. Si se acepta este principio con todas sus consecuencias sería difícil hablar de causa material, porque la materia es potencia y ésta carece de perfección para obrar.

Pero la acción supuesta por el influjo causal tiene dos aspectos discernibles: uno, la influencia sobre un determinado sujeto y otro, el sujeto mismo receptor de esa influencia.

El movimiento causal viene de un principio eficiente y tiene un fin, al mismo tiempo supone la existencia de una perfección capaz de determinar una modificación en el sujeto sobre el cual se imprime. Esta perfección, en el lenguaje de la escuela se llama *forma.*

La forma determina intrínsecamente a un ente de dos modos: como forma substancial dándole el ser o perfección primera, o como forma accidental determinando una modalidad de ese ente.

"La forma substancial difiere de la forma accidental porque esta última no da el ser absoluto, sino el ser tal; así el calor no da el ser a su sujeto, sino el ser caliente. Del mismo modo cuando adviene una forma accidental, no se dice que algo ha sido hecho o generado de un modo asoluto sino que ha sido hecho de tal o cual manera; de la misma manera cuando se pierde la for-

ma accidental no se dice que algo se ha corrompido de una manera absoluta, sino relativamente.

"La forma substancial da el ser absoluto, por su acto se dice que algo ha sido generado en absoluto y por su receso que algo se ha corrompido asolutamente" [1].

La forma substancial y la forma accidental convienen porque suponen una perfección y por lo tanto ambas están en acto; difieren porque el acto de la forma substancial da el ser a un sujeto en potencia. Esta potencia primera o materia prima, influye en el ente como materia *ex qua*.

La forma accidental imprime un modo de ser y obra sobre un sujeto, real, materia *in qua* de la modificación accidental. La situación explica por qué razón la corrupción correspondiente a la unión substancial sea total. No así la que separa una forma accidental de la potencia actualizada.

El orden sociopolítico es una forma accidental cuyo sujeto es la disposición inteligente y voluntaria en las relaciones del hombre singular con los otros hombres, para realizar la vida perfecta.

Pero así como la causa eficiente y la causa final se influyen recíprocamente, igual sucede con la causa formal y la material. La materia depende de la forma para ser, pero la forma corporal depende a su vez de la materia para su perfección. Esta mutua dependencia manifiesta la existencia de un influjo de la forma sobre la materia y de la materia sobre la forma. El influjo formal es determinante, el influjo material, condicionante.

El alma racional determina el modo de ser del hombre; las circunstancias fisicosomáticas, temperamentales, raciales, geográficas y económicas, imponen al principio activo de esta forma substancial condiciones diversas para su ejercicio concreto.

La mutua reciprocidad causal se da también entre la forma accidental y el sujeto determinado por esta forma. Este influjo recíproco es todavía más complejo porque la materia "in qua" es un sujeto compuesto. No se trata ya de informar una pura potencia, cuyo in-

flujo sobre la forma dependería de una mayor o menor docilidad para recibir su impronta. Se trata de un ente real con una actualidad determinada y en condiciones de favorecer o impedir el advenimiento de la nueva forma por medio de una resistencia o colaboración activa.

La más complicada de todas las formas accidentales es, precisamente, la "sociabilidad". En primer lugar por el carácter inmanente del hábito perfectivo. El proceso causal se desarrolla en la intimidad de la persona y allí debe investigarse la acción de las causas. En segundo lugar existen múltiples influencias provenientes de la causa material "circa quam" o sea de todos los componentes de un orden social en vivo entrecambio de bienes, perfecciones o corrupciones, capaces de incidir positiva o negativamente en la disposición operativa de los sujetos. Estas relaciones son contingentes y en las circunstancias concretas las operaciones del alma no aparecen con tanta claridad como en el terreno de la teoría: "Por la razón de que las actividades morales son contingentes y probables, un solo acto no basta para causar la virtud, son requeridos muchos. Y como esos muchos no son simultáneos, sino sucesivos: el primer acto dispone, el segundo aumenta la disposición y el tercero la acrecienta. El último acto del agente y en virtud de los actos anteriores completa la generación de la virtud, tal como sucede cuando muchas gotas horadan una piedra" [2].

El orden práctico versa sobre lo contingente y por ende el juicio depende de un hábito prudencial, esto es, de un ordenamiento tal de las virtudes para actuar aquí y ahora, de acuerdo con las exigencias del bien común.

La necesidad de establecer ciertos hitos en la conducta práctica explica la existencia de una minuciosa preceptiva jurídica. El derecho positivo tiene el propósito de señalar, mediante una serie de normas legales, los aspectos menos contingentes de la acción humana para guía de los ciudadanos.

[2] *De Virtutibus in Communis*, 9 a 11.

Sobre la noción de orden

Santiago Ramírez escribió un libro sobre este tema. No creo estar en condiciones de añadir algo, que de una u otra manera, no esté contenido en ese valioso trabajo. Seguiremos en grandes líneas la doctrina expuesta por Ramírez en el tratado *De Ordine* y trataremos de aplicar sus principios a nuestro tema.

El término *orden* se aplica analógicamente a muchos aspectos de la realidad. Se origina en el arte del tejido para designar la doble trama de hilos paralelos, longitudinales y transversales, constituyentes de la urdimbre. El uso aplicó la palabra a muchas otras cosas, pero retuvo el sentido original de una armónica distribución de partes dentro de un conjunto. Se habla de orden cuando se trata de una multiplicidad de cosas distribuidas en un lugar de acuerdo con un principio de prioridad y posterioridad, según la importancia, magnitud o utilidad de las mismas.

A esta acepción más vasta y concurrida del término, sigue un corto inventario de los requisitos exigidos por el orden. De parte de las cosas ordenadas: a) pueden ser entes reales o de razón; b) deben ser ordenables entre sí o por relación a un tercero; c) que realmente sean muchos, o por lo menos dos. Sin pluralidad no es concebible el orden porque supone siempre una relación. Escribe Santo Tomás: "La relación misma no es otra cosa que el orden de una criatura con otra". Repite el mismo concepto, en un contexto algo diferente, cuando escribe en el libro V° de la *Metafísica*, lección 17: la relación en las cosas consiste en el orden en que se hallan unas con respecto a otras; d) las cosas ordenadas deben ser realmente distintas, de otro modo no habría real pluralidad sino unidad. A este requisito confirma Santo Tomás con breve sentencia: "no hay orden entre algunos si no son distintos". Y remata: "no existe orden sin distinción". e) Las cosas muchas y distintas deben ser también desiguales, de otro modo no habría grados, ni prioridad, ni posterioridad, requisitos indispensables para que haya orden; f) Todas esas cosas múltiples, distintas y desiguales deben convenir en algo. Si fueran absolutamente disparates e inconexas, como sucede

en los puros equívocos, no habría orden: "porque donde no hay distinción, el orden no ha lugar; pero si las cosas que se distinguen no convienen en nada, no estarían en un orden".

Lo dicho anteriormente vale para las cosas ordenadas, pero existen algunos requisitos impuestos por la noción misma de orden. El primero de todos ellos es que algo sea primero o principal y en función de esa prelación, se distribuyan gradualmente todos los componentes de la ordenación. El orden siempre se predica por comparación a un principio del que nace la razón de orden. La ordenación exige, en segundo lugar, una relación entre las cosas ordenadas. La relación puede ser entre ellas o respecto al principio de acuerdo con el cual se dicen primeras o postreras, mayores o menores: "más próximo o posterior se dicen según la relación con un principio. Empero el orden incluye en sí, de alguna manera, más próximos y posteriores. De donde surge que allí donde hay un principio, existe también un orden" [3].

De estas observaciones Ramírez extrae una definición descriptiva: "relación de muchos distintos y desiguales, pero que al mismo tiempo convienen en algo, con algo uno y primero, según prioridad o posterioridad, o según mayor o menor". Cita la definición del *Catecismo de Trento*: "hay efectivamente orden, si aceptamos su fuerza y significado propio, la disposición de las cosas superiores è inferiores, que son de tal modo aptas entre sí, que una es referida a la otra".

Esta definición —asevera Ramírez— coincide con la que suele darse del término análogo. También éste se dice de muchos por prioridad o posterioridad, según orden de relación a alguno uno y principal. Concluye Ramírez: la analogía propia del orden es de atribución a uno o por uno.

Las diversas especies de orden nacen de las cuatro causas

Muy ¡n./.

De cada una de las causas deriva, en sus efectos, un

[3] Ramírez, S., *De Ordine*, Salmanticae, 1963, p. 16.

cierto orden. Corresponde observar el orden fundado por cada causa que opera en la sociedad política.

En primer lugar se impone la reflexión sobre el orden y analogía de los bienes en función de la causa final, es decir, en relación a ese bien primero y supremo, fin último objetivo del obrar humano. Todos los bienes constitutivos del tesoro común de una sociedad civil, son bienes por su referencia intrínseca al bien común trascendente: fin último del hombre y principio hacia el que se ordena la sociedad política. Esta referencia manifiesta la analogía de atribución en la serie ordenada de todos esos bienes. No puede haber bien si aparta al hombre de Dios. Si se obra en relación a un bien, sin respetar el orden de prioridad o posterioridad, en su mayor o menor acercamiento al fin último, desaparece la noción de orden y con ella la bondad intrínseca del acto.

La analogía de atribución impone el nombre de bien a las cosas útiles o deleitables, porque la utilidad y el deleite son amables en tanto no apartan de los fines honestos. Tomar un medio por un fin es causar un desorden y obrar sin respeto por la justa distribución de los bienes.

La causa eficiente impone un ordenamiento de las acciones humanas cuando toma en cuenta la prelación de una eficiencia incausada cuyo nombre es Dios. El hombre es causa eficiente del orden social, pero como Dios es causa eficiente del hombre, la consideración de la eficiencia impone aceptar esta jerarquía.

Se atenta contra este ordenamiento no sólo cuando se prescinde totalmente de Dios en la explicación de lo social, sino también cuando se amputa la naturaleza racional del hombre en su proyección metafísica, y se la reduce a un mero instinto gregario o a una simple necesidad de subsistir.

Simplificada la eficiencia en virtud de una interpretación perezosa, las exigencias del orden social disminuyen en proporción. No es lo mismo gobernar hombres en busca de una perfección espiritual trascendente que manejar una muchedumbre movida por reflejos condicionados en función de un poder político o de muchos poderes financieros. Si el hombre es un

animal evolucionado, la sociedad humana no se distingue más que gradualmente de una piara. Como ella, su repertorio vital se limita a la subsistencia y a la reproducción.

Tomada en cuenta la jerarquía de las diversas eficiencias intervinientes en el orden social, se advierte que la causa eficiente propia y principal es el agente humano en tanto posee inteligencia y voluntad, las cuales, directamente y por su virtud, producen su efecto.

Esta afirmación impone otra: el orden político debe proveer al hombre con un bien adecuado a su naturaleza específica, un bien espiritual para colmar la tendencia de la voluntad.

El idealismo filosófico nos ha habituado a pensar en una espiritualidad puramente abstracta, como si el apetito racional pudiera satisfacerse con los fantasmas proyectados por él mismo. Una reflexión metafísica sobre el conocimiento se impone para comprender los fundamentos profundos del orden social. Lo que la inteligencia humana busca, a través del proceso abstractivo, es el Ser y no las varias estructuras del propio conocimiento. El Ser es acto puro y espíritu. Como a tal, aunque indirectamente, lo vislumbra el conocimiento abstractivo en la más fina punta de su saber metafísico.

Se peca contra el orden impuesto por la eficiencia, cuando se convierte al intelecto en instrumento de exigencias económicas, o del instinto del poder, o de cualquier otra instancia perteneciente a la causalidad eficiente, pero como elemento complementario, no principal y directo.

Santo Tomás tiene un texto particularmente revelador, pese a la fría sobriedad del estilo: "En cuanto al principio la operación se reduce a dos: en el mismo agente y en la virtud del agente, mediante la cual la operación sale del agente. En cuanto el agente es más próximo e inmediato tanto más su virtud será inmediata, la virtud del primer agente es inmediatísima.

"Que sea así aparece en la consideración de los términos: sean A, B y C tres causas ordenadas de tal modo que C sea la última que ejerce la operación. Consta pues que C ejerce la operación por su virtud;

y que por su virtud sucede esto, pero esto también es por la virtud de B y ulteriormente por la virtud de A. De donde, si se averigua por qué opera C, se responderá: por su virtud. ¿Y cuáles otras por su virtud? Por la virtud de B Y así hasta llegar a la virtud de la causa primera.. Por lo mismo parece que, como Dios sea la primera causa de todo, su virtud es inmediatísima en todo. Pero porque el mismo en su virtud, no sólo es el principio inmediato de las operaciones en todas las cosas, sino también es inmediatamente en todos los operantes" [4].

El nombre de causa —enseña Santo Tomás— se dice analógicamente y con analogía de atribución intrínseca de las segundas respecto a la principal y de las instrumentales respecto a la causa por sí. La causa por sí es la verdadera, pues de ella dependen, en orden a la eficiencia, todas las otras causas.

La causa material del orden sociopolítico suscita un doble problema: la determinación del *"subiectum inhaesionis"* o susceptible de la forma accidental, en que consiste lo social en el hombre; la determinación del *"obiectum materiale"* acerca del cual versa la disposición inteligente y voluntaria, propia de la acción social. Ambos problemas constituyen la cuestión de la "materia in qua" y de la "materia circa quam" del orden social.

Materia "in qua" del orden social se dice en primer lugar del hombre, porque la substancia es el primer sujeto de inhesión de todo accidente; en segundo lugar de la disposición cualificada por la forma de lo social en acto. Esta no puede ser sino la disposición práctica del intelecto, cuya misión es regular la acción de los hombres entre sí para que puedan alcanzar la vida perfecta.

Algo semejante ocurre con la materia "circa quam". En primer lugar se predica de los hombres en cuanto son el objeto terminativo de los actos propiamente sociales: "así pues, en el género de la cualidad material está primero aquello que es más potencial que la potencia pasiva o receptiva, y así más determinable e

[4] *In Ia. Sent.*, d 37, 1, 1 ad 4.

imperfecto. De allí que Santo Tomás diga: «Según la razón de causa material lo imperfecto está antes que lo perfecto, y la potencia que el acto»". Aplicamos esta doctrina a nuestro caso: el hombre, en tanto término de la relación social, es el objeto material "circa quam" de esta relación, pero en tanto se precisa con más rigor como sujeto de un derecho, la pura materialidad se formaliza y se constituye en un objeto formal terminativo.

La doble dimensión de la causa material en el orden sociopolítico exige dos determinaciones formales: una aplicada a la materia "in qua": la virtud cualificadora del intelecto práctico; otra la forma objetiva en acto, término de la disposición virtuosa extraída de la materia "circa quam": el derecho.

La causa formal del orden sociopolítico es una forma accidental: "La forma substancial difiere de la forma accidental porque esta última no da el ser absoluto, sino el ser tal; así el calor no da el ser a su sujeto sino el ser caliente. Del mismo modo cuando adviene una forma accidental, no se dice que algo ha sido hecho o generado de un modo absoluto sino que ha sido hecho de tal o cual manera; de la misma manera cuando se pierde la forma accidental no se dice que algo se ha corrompido de una manera absoluta sino relativamente" [5]. Entre la forma substancial: alma humana y la accidental: acto prudencial político, existe una analogía, porque en parte convienen y en parte difieren: convienen en que una y otra son actos y por ende perfeccionan una disposición potencial; difieren en dos aspectos: porque la forma substancial da el ser en sentido absoluto y su sujeto es mera potencia; la forma accidental determina un modo de ser y su sujeto es un ente en acto. La forma substancial determina a su materia, la forma accidental depende de la naturaleza del sujeto. El sujeto de la forma accidental existe, tiene una perfección primera en acto y está dispuesta, en potencia próxima de acto, para la perfección segunda. Esto explica por qué el hombre es también causa eficiente del orden social.

[5] *S. Th.*, Ia. 75 4 c.

Santo Tomás dice: una forma accidental que no está en la substancia, no pertenece a la esencia o *quiddidad* del sujeto: lo blanco no es esencial a los cuerpos blancos. El alma es forma substancial porque es de la esencia de los cuerpos animados [6].

Lo social no forma parte constitutiva de la esencia humana, no es una perfección primera, ni como el acto de entender, una perfección segunda fundada en la naturaleza misma del hombre, con todo, depende de esa naturaleza como un accidente propio, porque nace del dispositivo operacional natural.

El bien común y la forma esencial del orden social

La causa material del orden sociopolítico no es simple. Su complejidad aumenta si se toman en cuenta, para comprenderlo bien, las agrupaciones orgánicas intermedias: familia, municipio, provincia, región, asociación profesional, etc. Cada una de estas agrupaciones supone a su vez otras sociedades y todas reconocen la existencia de una doble unidad formal: la disposición virtuosa obediencial o gubernativa y el derecho de cada miembro de una asociación.

La sociedad política está integrada por todas estas asociaciones intermedias y podemos decir que ellas son la materia inmediata de su ordenamiento. "La unión de los miembros o materiales de la sociedad política perfecta y la unidad que de ahí resulta, no es una unidad puramente lógica, sino real y objetiva, aunque no substancial ni física, sino moral y de orden, fundada en la unidad de fin y de medios, de aspiraciones y de dirección. Precisamente la ley es la que da esta dirección y establece los medios conducentes para que las aspiraciones de los socios o ciudadanos logren conseguir su meta" [7].

Esta afirmación conduce a sacar esta consecuencia:

6 *In II de Anima*, lect. 2 Nº 236.

7 Ramírez, S., *Pueblos y gobernantes al servicio del bien común*, Euramérica, Madrid, 1956, p. 56.

la forma esencial del orden sociopolítico depende en su estructura de la meta propuesta para alcanzar y ésta no puede ser otra que el *bien común.*

En la *Suma Teológica*, prima secundae, cuestión 100 artículo 2, Santo Tomás escribe: el estado es una sociedad política perfecta y plenamente organizada según derechos y deberes establecidos por leyes justas en costumbres legítimas, ordenadas al bien común de sus miembros.

El orden esencial del todo social está constituido por la participación de todos sus integrantes en el bien común. Cuando se dice: la esencia de lo social reside en la unidad de orden, se dice bien, pero conviene recordar: la unidad de orden depende de la participación que tiene cada individuo en el bien común. El bien común del ejército es la victoria y la unidad de orden está dada, en la batalla, por la participación de cada soldado en la consecución de la victoria.

La formalidad intrínseca de la acción moral depende del fin: un acto es justo cuando se adecua al derecho de otro o al mío propio, en caso de reclamar su reconocimiento. La actividad ética del hombre no es homogénea, porque la determinación objetiva de los actos morales no tiene en vista la consecución de un solo fin. Existe un fin último único, pero una multiplicidad de fines intermedios. Cada uno de ellos determina un acto virtuoso, pero sólo el fin último establece la unidad esencial de todos.

Lo mismo sucede en la dimensión sociopolítica del dinamismo ético: el ordenamiento esencial de las comunidades intermedias dentro del Estado, se efectúa por la disposición de cada una de ellas al bien común de todas.

La realización del bien común es tarea del Estado, pero como éste no puede hacerlo si no tiene ni autoridad ni poder, la palabra Estado se predica en primer lugar del gobierno. La autoridad en el gobierno se manifiesta en la inteligencia política para realizar el fin del Estado, por eso, algunos tratadistas, consideran a la autoridad como una forma esencial del orden sociopolítico.

Orden y justicia: doctrina tradicional de la justicia

Santo Tomás define la justicia en la cuestión 58, artículo I de la IIa. IIae. de la *Suma Teológica* y dice con brevedad característica: "la justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho". Segunda de las virtudes cardinales, tiene sobre la templanza y la fortaleza un valor de preeminencia en el contexto del organismo moral. La prelación supone asunción de las inferiores, es decir, no se puede ser justo si no se es fuerte y templado, porque la superioridad de una virtud se realiza por integración y no por abandono o negación.

El carácter específico de la virtud de justicia está en su intrínseca relación hacia los otros. Ordena la voluntad para dar a Dios lo que es de Dios, al César lo suyo y a cada prójimo según su derecho. Pero como también enseña la doctrina de Santo Tomás, la virtud de justicia está integrada en la prudencia, que por ser virtud intelectual y moral al mismo tiempo: "es la principal de las virtudes morales y la más necesaria para la vida del hombre".

La definición señala a la voluntad como al sujeto propio de la virtud de justicia. Para evitar tomarla por un hábito sin conocimiento dice Santo Tomás: la voluntad es entendida aquí como acto y no como potencia. En buen tomismo el recaudo significa: el acto justo es acto inteligente y no un movimiento estúpido de la voluntad, pero al considerarlo un acto inteligente no se quiere decir que esté dirigido al conocimiento de algo: "La justicia no está ordenada a dirigir algún acto cognoscitivo". No se dice de algo que es justo, porque hay un recto conocimiento del derecho ajeno, sino porque la voluntad está bien dispuesta para reconocer ese derecho. Puede haber un buen conocimiento del derecho ajeno y una pésima disposición para reconocerlo y ésta, precisamente, no es la disposición del justo.

El sujeto de la justicia no es el intelecto o la razón, ambas son potencias cognitivas. Para hablar con pro-

piedad, la justicia rectifica el apetito en movimiento hacia el bien propuesto por la inteligencia, en tanto ese bien sea el derecho propio o de otro. La voluntad rectamente dispuesta a dar a cada uno el derecho conocido por nuestra inteligencia, es una voluntad justa.

En el acto de justicia conviene distinguir dos momentos: el momento cognitivo por el cual la inteligencia aprehende el derecho; el movimiento del apetito voluntario dispuesto a concederlo.

Este segundo momento se llama en la doctrina de la escuela: uso activo de la voluntad y sucede al imperio, o sea, al ordenamiento impuesto por la inteligencia para ejecutar la acción de un modo completo.

La distinción de ambos momentos obliga a advertir las siguientes consecuencias: la justicia no es virtud del entendimiento práctico, por ende es compatible con un mal conocimiento del derecho que estamos dispuestos a otorgar a otro. El orden de la justicia no basta para determinar con verdad un auténtico orden sociopolítico. Se requiere, como requisito indispensable, un juicio para determinar aquí y ahora lo adecuado al bien común. Este juicio es un acto de prudencia política.

Se puede proceder con una disposición voluntaria bien dispuesta para la justicia, pero la ausencia de un prudente conocimiento del derecho ajeno invalida la formalidad de la justicia. De un hombre de sólo buena voluntad puede decirse que es materialmente justo, para serlo formalmente es menester un conocimiento recto del derecho.

La prudencia supone la justicia y no solamente porque es virtud integradora de todas las otras, sino también porque el orden político está determinado por el bien común, objeto de la prudencia política y no por el derecho de cada uno de los miembros de ese orden.

En el artículo 5º de la cuestión 58 de su Secunda Secundae, Santo Tomás enseña que la justicia ordena al hombre en relación con otro. Este ordenamiento de la voluntad puede tomar al otro como particular o como parte de la comunidad. Si considera al otro individualmente se llama *justicia particular*; si lo toma como

miembro activo de la sociedad y orientado al servicio del bien común, se llama *justicia general.*

A la justicia general la llama también legal, porque le conviene dirigir los actos humanos al bien de todos. Jean Madiran advierte sobre el malentendido a que suele prestarse la designación de justicia legal. Hace creer en una virtud del buen legislador y la coloca en el ámbito del conocimiento legislativo y no en el movimiento de la voluntad. La justicia legal reside fundamentalmente en la virtud obediencial del ciudadano respecto a las leyes tanto positivas como naturales [8]. Madiran destaca la importancia de saber que esta justicia está ordenada al bien común. Se trata de una virtud de la voluntad, por eso es justicia, pero ordenada al derecho del todo social sobre sus partes constituyentes. Directamente ordena la voluntad para el bien común, indirectamente para el bien de los particulares.

En la justicia particular, Santo Tomás hace una nueva distinción según se trate de relaciones entre singulares o entre el gobierno y el bien que conviene a cada particular. A la primera llama justicia conmutativa y distributiva a la segunda.

El término de justicia general ha caído en desuso y como los esfuerzos para acreditar la locución justicia legal provocaban malentendidos, se ideó la palabra justicia social para señalar la disposición voluntaria para dar a los individuos todo lo necesario en orden al bien común. Dice Madiran: la justicia social impone a los individuos todo lo necesario para el bien común y esta definición coincide con la dada por Santo Tomás para la justicia general. Insiste: "la justicia social no es una novedad aparecida tardíamente en el pensamiento y la moral cristiana: solamente el término es nuevo" [9].

S.S. Pío XI aclaraba el sentido de la palabra usándola como sinónimo de la justicia general, según el léxico tomista. Dice el Sumo Pontífice en su *Divini Redemptoris*: es propio de la justicia social "exigir de cada uno lo que es necesario al bien común. Pero así

[8] Madiran, Jean, *La justice sociale,* Nouvelles éditions latines, Paris, 1961, p. 14.
[9] Ibíd., p. 17.

como el organismo viviente no puede funcionar bien en su conjunto, si no se da a cada parte y a cada miembro todo lo que han menester para ejercer sus funciones, así tampoco se puede procurar el bien del organismo social y de toda la sociedad, si no se da a cada una de las partes y a cada uno de sus miembros, esto es, hombres dotados de la dignidad de personas, todo lo que deben tener para sus funciones sociales. Si se satisfaciera también a la justicia social, su fruto sería una intensa actividad de toda la vida económica desenvuelta en la tranquilidad y el orden que demostraría la salud del cuerpo social, como la salud del cuerpo humano se reconoce por una no turbada, plena y fructuosa actividad del organismo" [10].

La justicia distributiva

• La virtud de justicia tiene por sujeto la voluntad y por misión particular rectificar este apetito en orden a dar a cada uno según su derecho. Esto supone que el ordenamiento establecido por la justicia reconoce un ordenamiento previo de las partes constituyentes del todo social. No puedo dar a cada uno según su derecho si no tengo un conocimiento de ese derecho. No puedo saber acerca de ningún derecho que alguien pueda tener, si no sé la posición correcta de ese alguien dentro del organismo social.

La posición de un hombre en el conjunto social tiene dos aspectos claramente discernibles: uno se refiere al bien común y hace que cada miembro de la sociedad tenga un valor fundado en su condición humana; el otro está ligado a la función desempeñada en el conjunto y depende de una positiva organización del orden.

La justicia particular distributiva y la justicia social, se relacionan directamente con la posición del hombre en orden al bien común, pero consideran esta relación de distinta manera: la justicia social ordena los bienes particulares al bien común. La justicia distri-

[10] Pío XI, "Divini Redemptoris", par. 23, *Encíclicas Pontificias*, Guadalupe, Bs. As., 1958, Nº 169, p. 1495, 1a. Col.

butiva establece la participación de cada persona en ese mismo bien.

Si se observa bien el orden jerárquico de esta relación se verá que la justicia distributiva está subordinada a la justicia social. Sobre una y otra prima la noción de bien común, por su superioridad sobre los bienes particulares. Estos deben aceptar esa primacía y recién entonces se puede hablar con justicia de una participación de todos y cada uno en los beneficios del bien común.

A este respecto añade Jean Madiran en una nota sucinta, pero muy precisa: el bien común se define como bien de la comunidad y como la comunidad del bien del que participan todos los miembros del orden social. "Bien de la comunidad y comunidad del bien, constituyen dos aspectos inseparables y complementarios del bien común". Termina con una cita de Charles de Koninck: "el bien común no es un bien que no sería el bien de los particulares, sino el de una colectividad tomada como una persona singular".

La justicia social es virtud y no ideología

Conviene una aclaración de términos para percibir la diferencia entre el pensamiento tradicional y el formado a partir del idealismo. La virtud es un hábito que refuerza el ejercicio de una disposición natural para lograr con más facilidad su objetivo propio. La justicia vigoriza la disposición voluntaria para dar a cada uno según su derecho. El derecho de cada uno depende de una posición determinada dentro del orden social y a la vez de la dignidad natural de la persona humana. No es algo inventado por la justicia, sino más bien reconocido por ella y aceptado como requisito indispensable para lograr el bien común.

Una ideología es un aparato conceptual ideado por el hombre para defender una suma de bienes particulares, sea los de una clase, caso de las ideologías burguesas, o los de la colectividad tomada como un todo singular. En una y otra situación, la ideología constru-

ye racionalmente un orden social a partir de ciertas premisas fundamentales que, sin ser advertido por sus promotores, forman también parte de la ideología. Marx podrá creer con todo el vigor de su fe, en un movimiento del universo y de la historia impulsado por las fuerzas oscuras de la materia. No examina con la debida precaución el dispositivo espiritual del hombre y su orientación hacia el absoluto. Por ende no tiene una idea adecuada del bien común, ni ve con precisión el papel de la inteligencia y el arbitrio humanos en la realización efectiva de la historia.

Aunque se admitiera, para conceder un punto de partida, las motivaciones puramente económicas de la acción humana, no podríamos negar la primacía de la inteligencia en la concepción de un ordenamiento del trabajo: prever las contingencias futuras, ordenar un proyecto, anticipar medidas y previsiones, etc., son obras del cálculo y de una aptitud intelectual que hace posible la economía. A simple vista se advierte la existencia de un conocimiento de la realidad, posteriormente traducido en una acción inteligente. Si un sistema económico caduca será, fundamentalmente, porque las circunstancias concretas lo hacen inoperante. Un nuevo ordenamiento para sustituirlo con éxito, no será una ideología como una respuesta intelectualmente adecuada a los nuevos problemas planteados por la economía.

Desgraciadamente debe admitirse que las construcciones puramente ideológicas tienen mucha influencia en el proceso de la historia. No tanto porque defiendan los intereses económicos de una clase, como porque satisfacen el deseo de predominio, el rencor o la envidia. Si el hombre se guiara solamente por la conveniencia económica, las ideologías tendrían poco trabajo y habría una instintiva adaptación al régimen que da de comer.

La ideología construye un orden ideal y conforme con él se pretende organizar la vida social. La justicia recoge la existencia de un orden real, impuesto por la colaboración de muchas instancias espirituales, históricas y socioeconómicas. No se trata de un orden inmutable y fijo, sino cambiante y siempre en función de situaciones históricas irreiterables, pero ligado a prin-

cipios de acción dependientes de disposiciones naturales estables.

Orden justo y orden prudencial

La justicia ordena la voluntad para querer rectamente, no para conocer. El derecho de cada uno es conocido por el entendimiento, *ergo*, para obrar bien no basta la buena voluntad, es menester un conocimiento verdadero.

El conocimiento práctico admite tres niveles de concreción creciente: conocimiento de los principios, de la circunstancia y por último el juicio prudencial determinante de la decisión. En cada uno de estos planos el saber práctico se traduce en una forma de juicio característico: una reflexión sobre los principios del orden procura juicios universalmente válidos y atentos a todas las situaciones posibles: "el complejo de todas aquellas cosas que miran al ejercicio de la actividad humana en toda su universalidad, según el orden a una recta razón y al fin último".

Conviene tener presente esto: la reflexión sobre los principios del orden se hace en abstracto, pero el orden considerado por la ciencia es un orden concreto, por la siguiente razón: "el orden moral normativo tiene por destinatarios a las personas concretas con sus intransferibles individualidades personales y con sus peculiares vocaciones singulares. Encierra sin excluir la común vocación y la común condición humanas. Una constelación de metas personales y un contenido plural de exigencias concretas e individuales. En él están incluidas para cada hombre una peculiar exigencia suprema y, además, una serie de exigencias segundas que a él personalmente le conciernen y de él reclaman una respuesta adecuada" [11].

Sin lugar a dudas, la reflexión sobre los principios del orden no constituye un saber acabado y hay, en esos principios mismos, una tendencia a realizarse que incoa la acción determinante.

[11] Soaje Ramos, Guido, "Orden moral y situación", *Sapientia*, Nº 50, Bs. As., 1958.

Soaje Ramos arguye tres razones para establecer la concretidad del orden: a) su autor radical es un absoluto personal eminentemente real y concreto; b) porque son concretas las exigencias de su contenido; c) porque son concretos sus destinatarios.

La reflexión sobre los principios tiene en cuenta todos estos elementos de la concretidad del orden, pero no considera las exigencias concretas sobre las que debe pronunciarse, en un irreiterable aquí y ahora, el juicio prudencial.

Tomar en consideración las exigencias del orden moral con respecto a una persona determinada y resolver el adecuado sentido de su conducta en un planteo teórico del problema, es lo propio del consejo. Quien pide a otro un consejo para salir de una situación de perplejidad, pone a disposición del consejero todas las circunstancias reales de su posición. El consejero mide intelectualmente la dimensión del problema y da una solución, cuya ejecución queda librada a la decisión prudencial del aconsejado.

El juicio prudencial es decisivo y cierra el proceso del conocimiento práctico. El determina aquí y ahora lo que el sujeto debe hacer y cómo debe hacerlo. La prudencia es una virtud del intelecto práctico, es un saber, pero un saber sostenido por la asistencia de las otras virtudes morales. Sin dominio de los apetitos no hay prudencia y la acción estaría vulnerada por la persistencia de una pasión remisa a su imperio.

"Es bien conocido —escribe Soaje Ramos— el carácter judicativo y práctico de la determinación prudencial según el tomismo. Lo que en cambio es menos frecuente ver es el reconocimiento de que esa determinación no es obra de la razón práctica sola, aun supuesto el concurso de las virtudes morales rectificadoras del apetito. Ello así, porque no se tiene presente la doctrina tomista sobre el doble sujeto de la prudencia. Para el Aquinate el sujeto principal es ciertamente la razón práctica, pero hay un sujeto secundario: la cogitativa que es propiamente el sentido de la prudencia. Es sólo por medio de ella como la razón dispone de las cosas en concreto y articula el silogismo prudencial, pues en ésta la premisa mayor (universal) es proporcionada por

la razón, pero la menor (particular) es brindada por la cogitativa. Y ésto es el sentido de la prudencia porque es a la vez el sentido de la situación o bien una especie de razón particular (*ratio particularis*) que argumenta concretamente sobre los aspectos concretos" [12].

Basta meditar sobre este texto y el anterior tomado del mismo autor para advertir que el juicio prudencial se ajusta, en una situación determinada, a realizar personalmente el orden normativo concreto de la acción moral.

La reflexión vale también para el orden normativo sociopolítico, objetivamente determinado por la posición de cada uno de los miembros respecto al todo social y a los otros miembros en particular. El juicio prudencial reconoce esta situación y actúa de conformidad con ella. Confirma con un acto irreiterable y único. el ajuste personal al orden del conjunto.

Sin lugar a dudas la realidad sociopolítica no ofrece los caracteres de un orden de justicia o de prudencia claramente resuelto. Pero no se puede afirmar que el juicio prudencial determina, aquí y ahora, el ordenamiento de un sujeto humano con respecto al bien común. Con todo y teniendo en cuenta que Dios es autor del orden moral normativo concreto, los actos dictados por la prudencia personal contribuyen a la realización efectiva de ese orden, aunque el juicio prudencial concreto sea erróneo y el individuo cometa un verdadero desorden. Nuestras injusticias y nuestros pecados no destruyen el ordenamiento establecido por Dios desde la eternidad, pues cualquiera sea el peso de la falta, el castigo merecido y que no puede dejar de efectuarse, restablece el equilibrio del orden en la justa balanza de la providencia.

El orden de la sociedad política es resultado de una pluralidad de órdenes subordinados. Al mismo tiempo reconoce dos dimensiones de realización: una objetiva, determinada por la posición de los miembros distintos y desiguales componentes de la sociedad; otra subjetiva, constituida por la recta disposición de las facultades operativas de la persona humana. Una interpre-

12 Ibíd. p. 263.

tación realista supone a esta última, como consecuencia de un ajuste personal a la realidad social. La materia "circa quam", los otros en la efectiva situación en que se encuentran, son el objeto material donde la justicia y la prudencia extraen las formas de su adecuación.

La llamada justicia social

La virtud de justicia está ligada en su ejercicio a la prudencia y esta situación vale para la justicia conmutativa como para la justicia social.

La prudencia es una de las nociones morales más vulneradas por el cambio cultural inherente al predominio espiritual de la burguesía. Hasta tal punto ha perdido la nobleza su significado clásico y cristiano que se ha convertido en la designación del vicio opuesto a la auténtica prudencia. A este vicio Santo Tomás lo llamaba "prudentia carnis" y consistía en poner el cuidado del cuerpo sobre toda otra consideración: "es evidente que esto es pecado; por esto el hombre se desordena del fin último que no consiste en el bien del cuerpo como se ha dicho más arriba" [13].

La prudencia al secularizarse se ha desnaturalizado y por una particular perversión del sentido moral, ha pasado a convertirse en sinónimo de todos los vicios opuestos: astucia, dolo, fraude, solicitud por las cosas temporales y eso que parece resumir todas las malas inclinaciones de la época: la preocupación por el futuro. A la virtud de prudencia corresponde la previsión, pero no debe conceder a ese cuidado una importancia decisiva. Esto vale tanto para el ámbito personal como para la dimensión política de la prudencia.

Una justicia sin prudencia se convierte fácilmente en esa falsa justicia sobre la que Maritain escribió este hermoso párrafo: "es abstracta y geométrica, pretende imponer a todos sin considerar los casos particulares y las circunstancias, la ley «a priori» de una igualdad pura y simple. Como esto es prácticamente imposible, está condenada a parecer hipócrita, a traicionar lo que dice para que aquello que hace concuerde con las exi-

[13] *S. Th.*, IIa. IIae., Q. 55 a 2.

gencias de la vida, y finalmente a cubrir con bellas fórmulas propósitos interesados. La verdadera justicia es como la savia de la creación: concreta y viviente. Toma en cuenta los casos y las circunstancias, trata a los hombres como personas que tienen la misma dignidad esencial pero cualidades distintas y no como cosas intercambiables. Establece entre las personas (individuales o colectivas) una igualdad de proporción. Admite y sanciona la variedad de las costumbres, reconoce la diversidad de las condiciones históricas, no da al niño los mismos derechos que al adulto, ni al furioso la misma libertad y los mismos poderes que a un hombre sano de espíritu".

La justicia social toma en cuenta los bienes particulares en orden al bien común de la sociedad políticamente organizada. Pero estos bienes particulares deben ser tomados en toda su compleja realidad. Las podas y simplificaciones ayudan a dar una solución abstracta de los problemas sociopolíticos, pero no colaboran en su realización concreta. Los ideólogos modernos han buscado hacer más mecánica la tarea del Estado eliminando todas las comunidades intermedias, sin parar mientes en que esa supresión se hacía sobre la vida. El esfuerzo histórico de una familia es liquidado junto con los privilegios que lo sostienen. El pretexto es el beneficio de familias menos fuertes y afortunadas, pero políticamente es tan insano como destruir el tesoro cultural de un pueblo, para que pueblos incultos y semibárbaros no sientan las desventajas de su situación.

La desigualdad entre los hombres y entre los grupos es un hecho y lo que es más importante: un elemento imprescindible de fecundidad y vigor social. La definición del orden considerada *supra* lo toma en cuenta, no advertirlo así en la distribución de los bienes particulares es contrario al bien común. La razón es sencillísima: porque es contrario a la vida perfecta. El igualitarismo político auspiciado por la Revolución Francesa y los ideales de inspiración socialista, tienen el corte geométrico de un típico ideologismo. Nacen del raquitismo moral y aspiran al quiste totalitario como forma de vida menos expuesta y más apta para durar en una atmósfera de pantano.

VI

Lo determinable en el orden sociopolítico

La materia remota del orden sociopolítico es el hombre y su materia próxima el entendimiento en cuanto apto para recibir la impronta de esa compleja y delicada red de derechos, distribuida en el conjunto de órdenes comunitarios dentro de la sociedad política. Pero el hombre, y por supuesto su inteligencia, es realidad nacida y formada en un medio geográfico determinado y en un preciso momento de la historia de un pueblo. Tiene su origen en una familia y recibe en herencia un temperamento, aptitudes, fuerzas o debilidades como elementos integrantes de su realidad psicosomática. Esta herencia dispone su entendimiento y su voluntad para reflejar con mayor o menor docilidad, el esfuerzo educativo impuesto por la sociedad. La tierra ejercerá su influencia a través del clima, del paisaje y de la abundancia o pobreza con que responda a su trabajo. Estas incidencias telúricas determinarán condiciones corporales, capaces de ejercer una cierta presión sobre su alma. Por muy libre que ésta sea, está condicionada por el cuerpo y éste por las circunstancias muy complicadas de su ambiente geográfico.

El hombre nace en una familia y en un país y padece, como consecuencia de este hecho, el doble condicionamiento de la historia familiar y el rededor geográfico. Todavía más: pertenece a un pueblo y a través de él recibe, junto con el idioma, una herencia de esfuerzos culturales rica o pobre, pero que lo ubica, no bien comienza a pensar, en un círculo espiritual for-

jado por la historia de su nación. Un pueblo olvidado en el fondo de una selva no ofrece las mismas posibilidades de crecimiento y expansión vital que un pueblo en medio de los más variados estímulos civilizadores. Un pueblo en pleno esfuerzo imperial provoca el ejercicio de un talante nacional, muy distinto a un pueblo estancado en la derrota. El inglés nacido durante la época victoriana crecía en medio de estímulos ricos, su ánimo se formaba en el vigor triunfante de su patria. Un inglés contemporáneo nuestro no tiene los mismos motivos para desarrollar un empuje de esa naturaleza. La decadencia de una sociedad forma al decadente y aunque esto no es consecuencia fatal y necesaria, es condicionamiento ineludible.

El fondo melancólico de la poesía de Teognis, está ligado a la decadencia de la nobleza griega. El entusiasmo de Píndaro tiene el aporte vigoroso de una sociedad en pleno crecimiento.

Una interpretación en términos causales de todas estas instancias, debe referirlas, en alguna medida, a la causa material. La vinculación con la actividad racional se realiza a través del cuerpo y se refiere a la resistencia o docilidad para recibir las formas determinantes.

Pero las causas se causan recíprocamente. Los pensadores clásicos recuerdan esta verdad con persistencia. La causa material, determinable y pasiva, en la recepción de la forma, no deja de ser causa, y como tal, un principio de valor positivo en la explicación del movimiento. Un pueblo debe a su paisaje algo más que la maleable disposición frente a la luz, al viento, al cielo o al mar. Le debe una cualificación de la sensibilidad y por ende, una influencia real sobre la inteligencia a través de la imaginación y la cogitativa.

Otro principio sostenido por los autores clásicos de la escuela aristotélica es el de la individuación fundada en la materia determinada por la cantidad. Es decir: no por la materia en su acepción genérica, sino por esta materia que entra en la composición de mi cuerpo y es, en alguna medida, el aporte de los padres. Esta materia explica mi individuación. Soy un individuo con

un cuerpo ligado a una herencia, a un clima, a una raza, pero mi individualidad resulta de la unión de todo esto con el alma, principio formal determinante.

La individualidad está estrechamente ligada a todos los condicionamientos del suelo, la herencia, la raza, la estirpe y el pueblo, sin hablar de otros, tal vez menos importantes pero que también entran como ingredientes en la explicación de mi modo de ser.

Hemos mencionado, de un modo muy lato, estas realidades obvias con el propósito de llamar la atención sobre las perspectivas concretas en que se desenvuelve la realidad humana. Hoy se insiste en desconocer estos condicionamientos como si su eliminación, por omisión o por olvido, ayudara a realizar una forma de humanidad cuyo acceso a lo universal no se hiciera por la vía del crecimiento natural, como lo exige el pensamiento católico, sino por la pendiente de la abstracción formal de primer grado. Me explico: si abandonamos las notas individualizadoras obtenemos la noción específica de hombre podada de su individualidad concreta: alguien que no es negro, ni blanco, ni alto ni bajo, ni gordo ni flaco. En pocas palabras un hombre sin país, sin raza, sin familia, sin religión. En resumen: nadie.

Las raíces del árbol deben penetrar profundamente en la tierra para abrirse al cielo en una amplia copa. El hombre es tanto más universalmente hombre cuando más hondos son sus compromisos con el fundamento de su realidad terrena. A esta situación llama Simone Weil *l'enracinement*, el arraigo. Lo describe con hermosas palabras que vale la pena transcribir: "El arraigo es la necesidad más importante y la más desconocida del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. El ser humano tiene raíces por su participación real, activa y natural, en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y algunos presentimientos de porvenir. Participación natural, es decir, conducida automáticamente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el medio social. Cada ser humano tiene necesidad de tener múltiples raíces. Tiene necesidad de recibir la casi totalidad de su vida mo-

ral, intelectual, espiritual, por intermedio de las comunidades de las que forma parte naturalmente"[1].

El desarraigo total no es posible. El hombre siempre está ligado a su pueblo por algún resto de raíz: el idioma, las costumbres, el clima, los usos, etc., y aunque todos ellos sean malos, forjan el talante del hombre nacido bajo su influencia. El producto más ruin de una *suburra,* formado entre los detritos de una sociedad en descomposición, lleva en sus hábitos la huella imborrable de su medio.

El hombre como sujeto del orden: la materia "in qua"

Es fácil ver, si se presta cierta consideración a todo lo precedente, que la materia receptora del orden sociopolítico, además de poseer la perfección primera correspondiente a la forma substancial, ha sido modelada por la incidencia de muchos factores y éstos se manifiestan, de alguna manera, en el modo de producirse las perfecciones segundas en el ejercicio de sus operaciones.

En la disposición al conocimiento especulativo hay gustos y preferencias condicionados por la herencia y los usos intelectuales de una sociedad. Mucho más se advierte estas influencias en la orientación del intelecto práctico. La cogitativa, facultad decisiva en la formulación del juicio prudencial, está estrechamente vinculada al movimiento de la sensibilidad y por ende, de la imaginación y la memoria. Esto la hace depender en su ejercicio de los múltiples factores que gravitan sobre los sentidos y dan a la percepción humana un sello peculiar, según las notas del mundo físico donde la percepción se realiza. La situación explica por qué razón la prudencia política, tanto obediencial como gubernativa, está más ligada a la nación que la ciencia teórica. Un matemático, un físico, un químico y hasta un filósofo pueden ser intercambiables. Es verdad que

[1] Weil, Simone, *L'Enracinement,* Gallimard, Paris, 1949, p. 61.

no todos los países tienen el mismo gusto por el ejercicio de la actividad teorética, pero hay en las conclusiones de estos saberes una objetividad, una formalidad tan pura y descarnada, que valen para toda inteligencia humana cualquiera sea el país donde se encuentre. Un juicio prudencial no sólo está atado a la situación de un aquí y un ahora irremediable. El mismo, en tanto juicio, recibe la influencia de un modo de comprender esa situación, típica de un hombre y un país. Frente a un problema matemático un francés y un alemán o un chino darán una respuesta semejante. Pero frente a un problema político más o menos parecido, si puede hablarse así en materia tan contingente, la situación estará influida por la doble originalidad nacida de la situación única y del modo particular de ver esa situación.

Una nación puede tener interés en raptar a un científico para que trabaje en su provecho, pero no ganará nada con raptar a un político, por genial que fuere, para hacerlo rendir buenos servicios en una nación para él desconocida.

El hombre y el país

Montesquieu había advertido en su famoso *De l'esprit des lois* las relaciones que éstas tienen con la naturaleza y el clima de un país. Sus explicaciones fisiológicas pueden hacernos sonreír y sus observaciones resultarnos un poco superadas, pero queda de sus reflexiones un saldo positivo y es la influencia indudable del clima de un país sobre el espíritu de los habitantes. Más contemporáneamente Guillermo Dilthey escribió: "la patria es la tierra del alma. Alma y patria se vinculan tan entrañablemente que pueden ejercitar entre sí una mutua acción creadora. El alma del hombre alemán crea el paisaje alemán. El paisaje alemán ha nacido de la convivencia de la patria con el alma del hombre alemán. El paisaje alemán es nuestra patria conocida. Pero en su convivencia con las almas humanas, la patria crea la comunidad del pueblo".

La frase pasablemente oscura, traiciona un gusto

muy alemán por las relaciones entre el alma y el paisaje, pero señala con énfasis un hecho inobjetable: la existencia profunda de esa vinculación.

Sería error imperdonable transitar las equivocadas sendas por donde han ido todos aquellos que se metieron a deducir las características de un pueblo a partir de los accidentes geográficos. Este determinismo pertenece al arsenal de las ideas archivadas, pero no puede despreciarse su aporte en la comprensión total del hombre. Es cuerdo pensar en las modificaciones que la técnica moderna puede introducir en un paisaje y en la consecuente variación de las relaciones de dependencia que el hombre guarda con él, pero con todo, esa correlación subsiste y "al espíritu arraigado en la tierra patria —imagen no menos certera que su contraria: desarraigamiento humano— le nace, por virtud de una misteriosa relación, una voluntad de formación y construcción que se plasma en su obra. Hasta qué punto se entrelazan en la larga historia de un pueblo: patria y poesía, linaje y fantasía poética, nos lo revela, en el campo particular de las creaciones del espíritu la historia de la cultura del pueblo en cuestión: su poesía, su arte, su religión. En todos los ámbitos de la actividad humana se advierte esa fuerza plástica que, procediendo de la patria, del linaje y del pueblo, fecunda el alma y sus creaciones, y con tanta más intensidad cuanto menos deliberado y querido es el impacto que deja en el hombre" [2].

El clima opera directamente sobre el cuerpo y a través de él sobre el alma y tanto más ejerce esta influencia cuando por razones de trabajo, el hombre depende más íntimamente del clima. El campesino está más arraigado que el hombre de la ciudad y se puede afirmar que depende tanto del suelo como del esfuerzo hecho para dominar y doblegar su naturaleza sometiéndola a su voluntad de trabajo. La interacción es mutua y así como el esfuerzo intelectual y físico del hombre tiende a modificar el paisaje e imprimirle su sello, el

[2] Steinbüchel, T., *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, Gredos, Madrid, 1959, p. 374.

paisaje obra sobre él y proyecta en la sensibilidad y la inteligencia, el sortilegio de su influjo.

El hombre y su sociedad política

El hombre busca la vida perfecta dentro de un medio social condicionado por los diversos factores que intervienen en su formación. Nace en una sociedad forjada por un proceso de esfuerzos históricos. En ese medio recoge el alimento espiritual para formar su cultura y con él todos los veneros acumulados por los trajines de una larga y variada convivencia.

El trabajo de selección está librado a una serie de circunstancias muy diversas y móviles, pero en última instancia, depende de una aptitud personal fundada en el *dominium*. Pero la selección se hace en un medio y está condicionada por los bienes provistos en ese medio. Un francés podrá elegir entre muchas opciones espirituales dadas en su sociedad política: podrá ser republicano o monárquico, liberal, comunista o ultraderechista, pero difícilmente podrá elegir algo que su sociedad no le haya ayudado a concebir la idea. Suele suceder que alguien, movido por influencias provenientes de otra cultura, se construya una modalidad desusual. Así un francés puede imitar las actitudes de un yogui o un argentino las de un yanqui, ambas opciones disuenan con el medio y descolocan a quien las asume. Se tiene la impresión de un disfraz y en verdad, revelan situaciones de desarraigo creadas por los productos de una cultura cosmopolita y en abierta ruptura con las tradiciones nacionales.

Una sociedad política es tanto más auténtica y original cuanto más fuerte es su adhesión al suelo patrio y la tradición religiosa informadora de su unidad espiritual. El hombre no puede desconocer estos vínculos y su crecimiento moral está vitalmente ligado al vigor con que encarne la realidad entera de su comunidad nacional. Cada patria es única y si ella es destruida no puede reemplazarse jamás. Un saco de trigo puede reemplazar a otro y un pan a otro pan "pero el alimento que una comunidad histórica provee al alma de los que

son sus miembros, eso no tiene equivalente en el universo entero".

Añade Simone Weil: "por su duración la colectividad penetra en el porvenir. Ella contiene el alimento, no solamente para las almas de los vivos, sino también para aquellas de los que todavía no han nacido y que vendrán al mundo en el curso de los próximos siglos.

"En fin, y por la misma duración histórica, la colectividad tiene sus raíces en el pasado. Constituye el único órgano de conservación para los tesoros espirituales amasados por los muertos, el único órgano de transmisión por intermedio del cual los muertos pueden hablar a los vivos. Y la única cosa terrestre que tiene un lazo terrestre con el destino eterno del hombre, es la irradiación de aquellos que han sabido tomar una conciencia completa de este destino y ha sido transmitida de generación en generación"[3].

Vida moral y orden comunitario

El crecimiento espiritual del hombre tiene un ritmo orgánico y está profundamente ligado a las circunstancias concretas de su condición terrena. El amor a Dios es el impulso fundamental de su dinamismo ético y como un río caudal se alimenta de todos los afluentes del amor humano. Dios es el bien común último y a El se aspira para lograr el destino eterno de la condición espiritual. Para alcanzar ese bien es menester al hombre integrarse en todas las comunidades orgánicas reclamadas por la realización de su naturaleza. No és rompiendo las raíces como se eleva el árbol de su destino. El cristianismo enseña una jerarquía entre los amores, donde los grados más altos se obtienen por asunción y no por negación de los más bajos. Quien renuncia a la familia por el amor de Dios, la transporta en su renunciamiento y en su plegaria, para recuperarla incólume en la eternidad del amor increado.

La vida moral, como un roble, tiene innumerables raíces en la tierra. Negarlas porque impiden el ascen-

[3] Weil, Simone, op. cit., p. 16.

so del alma, es pecado angélico. El cristianismo nunca ha eximido al hombre de sus compromisos terrenos, cuando éstos no oscurecían la meta de su camino victorioso.

El pensamiento nacido de la revolución parece hallar su solaz en la destrucción de todos los lazos sociales orgánicos, como si conjugara la noción abstracta de hombre con la idea de una perfección mecánica del aparato sociopolítico. El abandono de las condiciones existenciales deja al individuo desamparado frente al aparato estatal y éste asume la peligrosa tarea de convertirse en único proveedor de seguridades y beatitudes.

Una sociedad concreta puede vivir en el desorden y la improvisación, tal como puede hacerlo un hombre singular, pero suponer normal lo patológico por la simple razón del hecho, es rebajar nuestra inteligencia al nivel de los sentidos, es renunciar para siempre a una noción de naturaleza, única capaz de darnos las bases para valorar, normalizar y rectificar. Esta tentación no fue conocida por el cristianismo durante la época en que su inteligencia y su fe vivieron en fructuoso equilibrio.

Un orden comunitario orgánico es resultado de un crecimiento histórico. No surge al azar de una convención acordada por individuos aislados. Compuesto por familias, por estirpes y agrupaciones intermedias, la sociedad política se enriquece con el aporte de muchos esfuerzos históricos, hacer tabla rasa de ellos para dar a los individuos singulares la famosa "igualdad de posibilidades", es abolir de un golpe la naturaleza del orden y sustituir al hombre por el. "robot" socialista.

El cristianismo, en su proyección sociopolítica, procuró restaurar la naturaleza comunitaria del hombre y propuso a su dinamismo moral un bien último capaz de asumir en orden a todos los otros bienes, creando las bases de una vida social rica en valores espirituales. El hombre podía hallar en ella todo lo que colmara las exigencias de su naturaleza.

La rebelión contra ese orden debe buscarse en un nivel mucho más hondo que el de las apetencias económicas o políticas. Su raíz es metafísica y se hunde en el fondo demoníaco de una naturaleza vuelta contra

sí misma: se prefiere padecer como Prometeo ligado a sus cadenas, que ser el sumiso emisario de Dios.

Esto fue bien visto y mejor dicho por los grandes oradores católicos de la pasada centuria: Donoso Cortés, Vázquez de Mella, Albert de Mun y otros menos notorios pero tan sagaces en el descubrimiento de la raíz teológica de la revolución. Interesa por ahora añadir algo a lo ya apuntado cuando expusimos sobre la causa eficiente del orden social: no puede existir una sociedad equilibrada si no se promueve una situación favorable al cultivo de las virtudes nobles.

La fortaleza, la generosidad, la magnanimidad, la magnificencia y la cortesía no pueden darse en un mundo donde todos están asediados por la urgencia de conquistar un lugar al sol. Donde la lucha de todos contra todos no da tiempo para adquirir un temple sosegado y sensorial. Una verdadera aristocracia supone un régimen familiar estable y vigoroso. El noble se forma en un ambiente de seguridad económica, porque esto le permite el cultivo de virtudes de lujo, propias de su estamento. Sin ellas la vida política se convierte en una continuación del negocio y la tarea gubernativa en un asalto organizado contra el bien común.

En el pensamiento político de Santo Tomás no hay lugar para un gobierno de tipo oligárquico. Considera, y en esto coincide con la enseñanza universal de la Iglesia, que el dinero es nocivo cuando no está en manos de gente capaz de dominarlo. Lo ve como un instrumento al servicio de la grandeza familiar o nacional, pero dañoso cuando se convierte en un fin y se impone en las directivas de la política.

Estas consideraciones lo llevaron a auspiciar un régimen mixto. Creía en una sana combinación de monarquía, aristocracia y democracia para asegurar el equilibrio de los intereses y poner el poder político en manos de hombres no corrompidos por la necesidad de conquistarlo.

Las condiciones existenciales del Estado

El orden sociopolítico debe tener unidad. La unidad

posee una doble dimensión: una externa, en el gobierno, cuando se concentra en una sola persona que hace del oficio regio la única razón de su existencia; otra interna, en el espíritu de los súbditos, por la fe en el carácter sacral del gobernante.

El régimen monárquico tiene para Santo Tomás otros valores. El más importante: su situación por encima de los intereses y querellas de partido El monarca decide por el bien común y reacciona frente al crecimiento excesivo de los particulares porque afectan su seguridad y amenazan su trono.

Considera mejor la monarquía vitalicia y electiva: "es mejor que el rey asuma de por vida por elección y no por sucesión; pero por sucesión es mejor accidentalmente" [4].

No escapan a su inteligencia los defectos inherentes a toda elección: predominio de los intereses del grupo electoral sobre el bien común. El elegido se encuentra presionado por sus electores para satisfacer sus apetitos y no el bien del todo. Por esa razón examina con buenos ojos el criterio dinástico. El oficio regio transmitido por herencia asegura la continuidad, condición existencial de la vida humana, que es bueno ver realizada en el Estado.

La monarquía sucesoria —nos dice— es mejor "per accidens", pero en tanto el régimen mixto es concepción de carácter práctico elaborada para la aplicación, ese "per accidens" domina en nuestra consideración. "Debemos concluir —arguye Demongeot— sin precisar más de lo que Santo Tomás precisa, que el rey del régimen mixto debe ser, con preferencia, hereditario" [5].

La familia está sometida a la misma contingencia de la herencia y una situación negativa en los antecesores o en los sucesores, sólo puede ser paliada por la existencia de usos y costumbres que no pongan el haber patrimonial a la merced del padre imbécil o del hijo pródigo. Una sociedad rica en poderes intermedios y con una fuerte estructura familiar se defiende me-

[4] *In Pol.*, III, 14, 16.

[5] Demongeot, M., *El mejor régimen político según Santo Tomás*. B.A.C., Madrid, 1959, p. 170.

jor contra los caprichos de un monarca veleidoso, que un régimen totalitario contra la vesanía de su jefe carismático o contra la tiranía del grupo dirigente.

En sus reflexiones sobre el régimen político Santo Tomás ensaya dos consideraciones: una sobre la esencia misma del régimen, la otra sobre sus condiciones existenciales.

Esta doble vertiente de su pensamiento político se manifiesta con gran claridad cuando trata sobre el estamento de los "grandes" del reino. Santo Tomás advierte la superioridad teórica de una formación del "Consejo de la Corona" por vía de una elección entre los más sabios y prudentes del Reino. Pero desconfía de las elecciones y procedan de abajo o de arriba, sus agentes tienden siempre a crear facciones y hacer prevalecer sus intereses partidarios. La herencia, aunque fuere "per accidens", es factor favorable en la constitución del Consejo Real. La capacidad política se beneficia cuando se ha vivido siempre en un ambiente de comando y de prestigio.

El régimen mixto tiene la ventaja de auspiciar una participación de todos los ciudadanos en el gobierno efectivo de la ciudad: "el poder es asunto de todos ya porque todos son elegibles, ya porque todos son también electores". La eligibilidad de todos los ciudadanos es meramente teórica. En la realidad la elección de un candidato, por parte de los sufragantes, confirma una prelación impuesta por los méritos, el dinero o la propaganda.

La democracia sólo puede darse en el nivel del municipio. Santo Tomás tenía presente la rica vida comunitaria de las ciudades italianas de su época. Se advertía en ellas la posibilidad real de un "consensu civium". Sobre esto conviene recordar un hecho: no todo habitante de la ciudad era políticamente un ciudadano. Se requería un mínimo de responsabilidad y representación para merecer ese título. La ciudad medieval hubiera considerado insensato que cualquier mequetrefe al cumplir los dieciocho años y por ese solo mérito, adquiría la plenitud de la ciudadanía. El ciudadano de pleno *jure* debía tener una situación adquirida: oficio,

propiedad, familia. De otro modo era un simple habitante sin derecho a elegir ni a ser elegido.

Tres son las prerrogativas del poder según Santo Tomás: deliberar, juzgar y gobernar propiamente dicho. El rey posee todo el peso de la potestad regia y por ende está en sus manos la decisión política. Precisamente porque el juicio de prudencia política se pronuncia en una situación contingente, Santo Tomás no es partidario de una limitación constitucional escrita. El jefe de gobierno debe estar libre de toda atadura para pronunciarse sobre lo adecuado *hic et nunc*. La palabra del rey es decisiva, pero su absolutismo no tiene el carácter del absolutismo moderno. En primer lugar existen los príncipes del reino con poderes independientes, en cuanto a su origen y conservación, de la voluntad del monarca. El rey debe contar con ellos por dos razones: porque le conviene aconsejarse bien y porque necesita su apoyo en cualquier empresa de envergadura.

La democracia medieval operaba en el nivel del municipio, pero no debe olvidarse la importancia económica de las ciudades. El rey no podía emprender una campaña militar de cierta importancia, sin el apoyo de los burgos.

El poder del monarca estaba limitado políticamente por los contrapoderes nobiliarios y municipales. Además existían las leyes del reino, los usos, las costumbres, la Iglesia, las corporaciones de oficios y otras comunidades con franquicias y privilegios conquistados en el decurso de una historia secular. Santo Tomás se refiere al valor de los usos consuetudinarios y previene contra el afán de modificar: "el mero hecho de modificar una ley implica por sí mismo un detrimento del bien común, pues, en orden a la observancia de la ley, nada vale tanto como la costumbre, hasta el punto de que lo que se hace en contra de la costumbre, aunque en sí sea ligero, reviste una cierta gravedad" [6].

En la misma cuestión vuelve sobre esta verdad: "si la multitud no tiene libertad de hacer por sí misma sus leyes ni de rechazar las leyes hechas por una autori-

[6] *S. Th.*, Ia. IIae., Q. 97 a 2.

dad superior a ella, sin embargo la costumbre establecida en una multitud obtiene fuerza de ley en tanto tolerada por aquellos a quienes toca imponer la ley a la multitud. Esta tolerancia permite afirmar que los gobernantes han aprobado lo que la costumbre ha introducido".

Se observa en este texto y en otros semejantes, además de la dependencia teórica de los autores clásicos griegos, la influencia de la situación política tal como se daba en la ciudad medieval.

"El bien común consta de muchos elementos y se puede procurar de mil maneras", escribe en la *Suma Teológica* y añade a poco andar esta reflexión que pone en evidencia el cuño concreto de sus meditaciones políticas: "todo lo que se ordena a un fin debe serle proporcionado; y tanto mejor será cuanto más proporcionado sea y más eficazmente conduzca a él" [7].

Sexualidad y familia

La sociedad política se funda sobre el orden familiar. En el mundo cristiano, esta agrupación humana naturalmente fundada en la diferencia sexual, tiene la hondura de un misterio sacramental. Santo Tomás advirtió, con asombrosa sagacidad, el carácter espiritual del matrimonio. Su razón de ser no hay que buscarla en la inclinación instintiva pura y simple, porque la economía de los instintos humanos está intrínsecamente impregnada por la acción constante del principio vital específico. La relación del hombre y la mujer adquiere toda su plenitud cuando se inscribe en las exigencias de un ideal ético.

La "Nueva Ley" cuando hace de todos los miembros de la Iglesia partícipes del cuerpo místico de Cristo, introduce en el hombre un principio de vida sobrenatural, eleva sus potencias naturales e incoa en ellas la iniciación de una vida más alta y perfecta. Esta nueva vida, cuya completa realización está prometida para el fin de los tiempos, asume la vida humana en su

[7] Ibíd., Q. 96 a 1.

doble dimensión, personal y social, porque lo convierte en el ciudadano responsable de ese nuevo orden inaugurado desde la tierra: el Reino de Dios.

El sacramento tiene por misión dar al matrimonio la gracia necesaria para convertirlo en célula viva de ese Reino. Esto vio San Pablo cuando dijo que era un misterio tremendo y percibió en él un análogo de la unión de Cristo con la Iglesia. Perspectiva teológica insoslayable cuando se examina el orden sociopolítico instituido por el cristianismo.

La razón es simple: si la gracia sacramental del matrimonio realizado ante la Iglesia hace a los cónyuges una célula viviente del cuerpo místico de Cristo, es porque todo el orden social cristiano está íntimamente transido por esa exigencia. Si tal gracia no existe y los esponsales cristianos son una versión poética del matrimonio civil, la sociedad entera es algo irremisiblemente profano y el cristianismo una fábula bonita para endulzar el trago amargo de la vida.

Engels vio en el matrimonio monogámico la más temprana expresión de la explotación de la mujer por el hombre. Santo Tomás, más dispuesto a advertir las diferencias impuestas por la sexualidad, observó: "entre las cosas que son necesarias para la vida humana hay ciertas obras que competen a los varones y otras a las mujeres. Por lo cual la naturaleza aconseja una cierta asociación entre el varón y la mujer, en esto consiste el matrimonio" [8].

Las observaciones entre la distinción de los sexos se referían escuetamente a las funciones para cumplir en la generación y la educación de los hijos y tal vez, a las menos delicadas del trabajo doméstico. En una sociedad como la nuestra donde la mujer se ha incorporado prácticamente a todas las faenas, resulta insostenible la distinción de tareas hogareñas, cuando no un abusivo aumento de labor para la mujer plomero o la mujer vigilante quienes, al retorno de su trabajo se encuentran con la limpieza de la casa y la comida por hacer.

En la actualidad la gente piensa de manera distinta

[8] *S. Th.*, IIIa., Q. 91 a 1.

a la de Santo Tomás y el magisterio de la Iglesia se ve en grandes dificultades para hacer entrar en las cabezas contemporáneas un poco de sensatez en materia de sexo. La ciencia ha visto también los diversos matices diferenciales originados en la distinción sexual. Pretender rechazarlos es instalar una doble ignorancia: científica y teológica.

Pero una cosa es la ciencia auténtica y otra la rebelión contra la condición natural auspiciada por la revolución. Nivelar los sexos, destruir sus diferencias secundarias, es aspiración de una época sólidamente asentada en la idolatría del andrógino.

El hombre y la mujer están condicionados en su estructura animicocorporal por el sexo y así como en los seres bien hechos, esta situación se expresa en una anatomía claramente diferenciada, no deja de manifestarse en los movimientos más finos y aparentemente más asexuados del espíritu. "Esto indica que el hombre y la mujer son cosas bien distintas del macho y la hembra, ya que sus diferencias sexuales no se ligan tan sólo a la naturaleza, sino también al espíritu, integrándose una y otra dependencia en la unidad de la persona" [9].

En una meditación sobre el orden político más que la existencia de tales diferencias, interesa destacar la integración perfectiva realizada en el matrimonio y que a través de él fecunda todo el ámbito de la vida social.

Lo femenino y lo masculino se unen en la familia conyugal y conservando su polaridad crean un ambiente propicio a la eclosión de una humanidad rica en matices diferenciales. Una educación exclusivamente femenina o masculina impide al sexo cuya preponderancia domina, abrirse a la influencia del otro. Esto lo cierra en sí mismo y provoca una unilateralidad capaz de deformarse en las aberraciones del homosexualismo. Se piensa en la misoginia de esos soldados formados en el ideal de una vida exclusivamente varonil y para quienes se convierten en obsesión aquellas debilidades consideradas como propias de la mujer.

[9] Steinbüchel, T., op. cit., t. I, p. 355.

Cerca de esos seres angélicos, el hombre pierde su vigor y su señorío. Le hace decir Jean de La Varende a un personaje, encarnación viva de la masculinidad misógina: "—Nos anemiamos entre sus velos, nos derretimos entre sus polleras. ¿Me ves tú, a mí, Galart «el Terrible», convertido en presa de una muchacha azucarada y de seda? ¿De un solo golpe emasculado, enervado en todos mis tendones? No quiero conocer nada del amor. Apenas si admito los amores rápidos que no interesan al corazón. No quiero que nadie me llore cuando me maten. ¿Crees que podría batirme como me bato con una muchacha sobre la espalda? Rehúso a dejarme amar. Sólo quiero ser tolerado" [10].

Cuando una vocación de tal naturaleza, es asimilada por la sociedad y puesta al servicio del bien común en una misión capaz de sublimar las inclinaciones rechazadas, puede ser útil, y más aún, necesaria. Lo grave, ya lo hacían notar Platón y Aristóteles, es cuando la sociedad se impregna de un ideal unilateral y el hombre se olvida del papel desempeñado por la diferenciación de sexos en la economía de la cultura.

La diferenciación sexual impregna toda la vida del espíritu, penetra en la sensibilidad, en la imaginación y se expande en una rica variedad de formas de vida y expresiones de arte. La cultura se llena con la plenitud de un universo vivo y rico en sorpresivas situaciones. Todo el mundo medieval lleva el sello de una polaridad sexual claramente definida y transitada por sus maravillosas tensiones.

Verlaine recogió esta impresión en un verso y con dos palabras definió a esa Edad Media, "enorme y delicada", incluyendo en ellas los matices que el ímpetu varonil y la dulzura de la mujer, habían impuesto a las expresiones de la espiritualidad medieval. La tristeza de este mundo miserable, fabricado por mercaderes, reside en el predominio de lo masculino, en una de sus más ruines preferencias: la lógica de lo económico.

Es propensión del varón llevar una actitud espiritual

[10] La Varende, Jean de, *L'Amour de M. de Bonneville*, Plon, Paris, 1956, p. 152.

hasta sus últimas consecuencias, aunque revienten todas las exigencias orgánicas de la naturaleza. La visión exclusivamente masculina del mundo da la impresión de un orden abstracto, de una *regula mores* fabricada racionalmente e impuesta con cierta violencia teórica a los movimientos de la vida. La mujer está instintivamente más ligada a la naturaleza y el ritmo de su existencia no se compadece con la rigidez geométrica impuesta por el hombre a la marcha de sus asuntos. En una sociedad formada por la lógica del varón, la primer sacrificada es la mujer. No importan las apariencias engañosas de las falsas libertades brindadas por la sociedad de consumo. Cada una de ellas es un lazo orgánico destruido, una raíz existencial arrancada al suelo de la vida. La negación de una diferencia impuesta por la condición humana acentuará hasta la catástrofe el crecimiento unilateral de nuestra sociedad.

El cuerpo, el temperamento y la tierra

En la primera narración del "Génesis" sobre la creación del hombre, dice Yavé: "Hagamos el hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre todos cuantos animales se mueven sobre ella". Es tradición pensar que la semejanza señalada por la palabra de Dios en su creación del hombre se funda en el alma espiritual. La narración bíblica menciona esta circunstancia para fundar el dominio del hombre sobre todos los otros seres de la creación. En una segunda narración el "Génesis" afirma: "formó Yavé Dios al hombre del polvo de la tierra...".

Estableció así, en lo más corpóreo de su naturaleza, un compromiso óntico, una relación radical con los elementos mismos de la tierra. El hecho señalado, en un lenguaje más directo y moderno, dice esto: el hombre tiene la misma constitución fisicoquímica del mundo en que vive. Como se nutre de los productos de la tierra y en el decurso de su existencia está en un permanente contacto con su terruño, el hombre y la

tierra guardan una unidad fundamental y profunda. El campesino es más hijo de la tierra que el ciudadano. Cuando más grande y mecanizada es una ciudad y por ende, menos dependiente de su territorio por la técnica de sus artefactos y de su comercio, más desarraigados son sus habitantes y más fácilmente intercambiables.

El agricultor y el pastor están unidos al paisaje y los complejos movimientos de sus almas traducen esa íntima compenetración. No sólo la afectividad, sino también la inteligencia y la voluntad, están condicionadas por la relación transformadora del trabajo y las influencias más sutiles del derredor geográfico.

Más vivo y más ágil, el pastor paga su versatilidad con una abulia que imprime a su acción intermitencias pasionales de pereza y energía. Una música donde alterna la sensualidad nostálgica con el alarido de la meznada guerrera, expresa esta dualidad anímica del pastor. Grandes animadores de fuerzas civilizadoras, los pastores no han logrado construir una cultura puramente pastoril. Transhumante, rechaza la inmovilidad de la vida ciudadana. No es político: su sociabilidad halla su expresión más perfecta en el compañerismo militar. Su relación con la mujer es de preferencia furtiva y violenta. Teme la dulzura femenina porque ablanda el ánimo y conspira contra la aventura, pero al mismo tiempo sueña con un paraíso de voluptuosidad irrealizable. Mahoma sabía mucho de esto y abrió las compuertas de la imaginación árabe con la promesa carnal de su erotismo delirante. Aquellos mozos heroicos lanzados a conquistar el mundo para la mayor gloria de Alá, parecían tan locos como su profeta por el ardor de las dunas inhóspitas.

Los pueblos agricultores son conservadores, tenaces, están adheridos con fuerza a la tierra donde viven, pero tienen poca imaginación y no gustan cambiar el ritmo de su existencia para seguir el capricho de una aventura. Para que nazca una sociedad de alta tensión cultural es menester el encuentro de ambas formas de vida en una compenetración mutua y fecunda. Es necesario que el guerrero acepte el orden impuesto por la mente política del agricultor y ponga su espada al servicio de una idea social de cierta permanencia.

Convenía esta referencia somera a las características generales de los hombres más vinculados a la tierra, para advertir su relación genética con una sociedad políticamente fecunda. Mientras no hay asiento no hay ciudad y sin *polis* no hay política. Pero la auténtica ciudad es una síntesis de todas las fuerzas del terruño. De otro modo apenas es una aldea o un aduar, cuando no una mezcla de ambas cosas fácilmente degenerable en factoría. Las grandes ciudades de América son simples almacenes, no tienen la individualidad impresa por el espíritu de un pueblo hondamente modelado por el paisaje.

El pastor asentado funda la nobleza y ésta configura su fisonomía sobre la base de tres principios: uno biológico, otro educacional y un tercero político. Sin talante físico y temperamental para el ejercicio de la guerra no hay nobleza. "Nosotros los francos, blancos de piel y nobles de cuerpo" —dice la ley Sálica. Cuando Ulises reprende a Tersites lo trata de esmirriado y enclenque. Pone como testimonio de su nobleza la fuerza de su puño.

Tampoco hay nobleza sin un proceso educativo para marcar con vigor una verdadera jerarquía de preferencias. Una raza de comando y de prestigio no se forma en el juego de toma y daca auspiciado por el comercio, ni está atada al dinero como un usurero miserable. Lo decía con airado gesto nuestro Don Quijote cuando contestó al sacerdote que lo reprendía por meterse en andanzas de caballería: "Unos van por el ancho campo de la ambición soberbia; otros por el de la adulación servil y baja; otros por el de la hipocresía engañosa, y algunos por el de la verdadera religión; pero yo, inclinado de mi estrella, voy por la angosta senda de la caballería andante, por cuyo ejercicio desprecio la hacienda pero no la honra".

La nobleza cumple una función política irreemplazable. El carácter hereditario e histórico de su prestigio hace de una familia cuna de dirigentes, cuyo poder está sustraído al tráfico electoral y a la influencia de las finanzas.

A través del campesino y el noble la ciudad sublima los impulsos rústicos y refleja en sus creaciones la in-

fluencia individualizadora del terruño. En su *Présentation de la Beauce* lo dice Peguy con su ritmo lento y cadencioso:

Un hombre de nosotros, de la gleba fecunda
ha hecho surgir aquí en un solo gesto,
y de una sola fuente y de un solo esfuerzo,
hacia vuestra asunción la aguja única en el mundo.

. . . .

Es la gavilla y el trigo que no perecerán jamás,
que jamás se secarán en el sol de septiembre.

. . . .

Es la piedra sin tacha y la piedra sin falta,
la más alta oración que jamás se haya expresado.

El símbolo es magnífico: la inspiración de un hombre del terruño corona su país con una oración de piedra. La concepción plástica de la catedral de Chartres responde a exigencias impuestas por la llanura de la *Beauce*. Una cultura original expresa en todas sus creaciones un lazo viviente con el paisaje.

El patriotismo

En un sentido estricto la palabra patria señala la tierra donde vivieron y murieron los padres. Atento a este sentido, Santo Tomás enseña que el patriotismo o piedad es virtud aneja a la justicia.

El término adquiere una acepción más amplia y más espiritual cuando se carga de contenidos referentes a la fe religiosa, al pasado histórico y a los proyectos de una empresa política y cultural.

Con todos estos ingredientes el patriotismo se alimenta en casi todas las fuentes de nuestra vida: en los instintos porque está inscripto en lo hondo de la carne y de los huesos por los lazos biológicos de la generación. En la afectividad porque la presencia física de la patria está ligada a la infancia, a los recuerdos más familiares y queridos. En la voluntad por la disposición justa hacia los padres y en general hacia todos los que acumularon para nosotros los tesoros de su previsión, de su saber y su sensibilidad. En la inteligencia porque la

patria es recuerdo y proyecto: obligaciones de un pasado, prolongado en el presente y abierto en la perspectiva de una heredad a cuidar para los hijos.

La patria es fe común. Sin religión no hay justicia, sin justicia no hay piedad y sin piedad no hay patria. No basta el instinto ni la sensibilidad. Es menester la participación en la comunidad patria con toda la inteligencia y con toda la voluntad y para eso debe existir entre los compatriotas la unidad espiritual impuesta por la creencia. Si no logramos ponernos de acuerdo en la consecución de un fin último, estamos espiritualmente divididos aunque pisemos la misma tierra, respiremos el mismo aire y tengamos intereses materiales coincidentes. El liberalismo nunca quiso entender esta verdad y no quiere entenderla porque en su visión puramente mercantil de las cosas, cree a la patria una suerte de empresa comercial en gran escala. El negocio está en prosperar, hoy diríamos en desarrollarnos. ¿A qué plantear problemas de sectas y de creencias? A la inteligencia le basta con los "slogans" fabricados por los empresarios para desatar la lucha obsesionante por el "status".

"La hipocresía de la sociedad liberal y la hipocresía de la sociedad marxista crean finalmente un idéntico malestar y un mismo disgusto, porque la sociedad liberal y la sociedad marxista mienten y proponen un falso ideal para enmascarar la ley implacable del provecho y de la explotación o de la dictadura imbécil de una burocracia carcelaria. Y sus engaños y sus falsas posiciones provienen de que han tomado por fundamento de todo la estructura económica y no el hombre. Nos proponen dos esclavitudes diferentes de lo económico que finalmente llegarán a juntarse. Todos los "trusts", sean del estado o de la banca, tienen en el fondo una misma mecánica. Ahora bien lo que importa es el destino que se le da al hombre" [11].

Tiene sus raíces en un determinado lugar, se realiza en un esfuerzo histórico de mancomunidad. Negarla porque separa y divide a los hombres, es negar una de

[11] Bardeche, M., ver *Défense de l'Occident*, nº 125, janvier 1975.

las condiciones materiales de la individuación. La unión de las patrias debe lograrse en la integración de las diferencias y no sobre la base del desarraigo y la igualación. El internacionalismo comunista o tecnocrático es una idea originada en las grandes concentraciones cosmopolitas y toma por punto de apoyo un hombre desposeído de todo vínculo con el pasado de un pueblo. Sus corifeos se reclutan entre todos esos "cerebros" sin entrañas prohijados por el trabajo mecanizado y la lucha entre los poderes financieros y sin raíces.

Las condiciones del arraigo

Nacer en una gran ciudad moderna se hace cada vez más parecido a nacer en el interior de un aparato. La sensación de pertenecer a un universo mecánico inspira la idea de una vinculación mecánica con ese universo. Las raíces se han roto y el hombre siente el vértigo de no pertenecer totalmente a la realidad como si fuera una excrecencia incómoda en medio de los artefactos tan prolijos y eficaces.

La condición natural del hombre lo proyecta sobre las cosas con indeclinable tendencia a apoderarse de ellas y crear un contorno para instalar su personalidad. Utiles de trabajo, habitación, enseres domésticos y un pedazo de tierra donde ejercer su vocación por el cultivo, son elementos indispensables para que el hombre se sienta con los "pies en un lugar" y no se tenga por el infortunado inquilino de una "tierra de nadie". Todas estas cosas deben pertenecerle por ley y si es posible con el carácter de un bien familiar inajenable, para arrancarlas a la inseguridad de los caprichos individualistas. El ámbito familiar debe ser un dominio vedado a toda intromisión ajena.

Estas son las condiciones vegetativas del arraigo. El hombre tiene en común con la planta la necesidad de estar afirmado al suelo donde vive.

Pero la sociedad política tiene dimensiones más importantes para establecer el arraigo. El esfuerzo espiritual de un pueblo se traduce en una multiplicidad de bienes morales, técnicos, científicos, artísticos, religio-

sos. Conviene a todos los miembros de una sociedad participar activamente en la realización y el goce de esos bienes. Las épocas armoniosas de la historia humana han conocido una escala de valores espirituales de la que todos se sentían solidarios. La clase dirigente los encarnaba con vigorosa decisión y todos los otros reconocían la excelencia de los superiores por la efectiva superioridad de la conducta. Todavía entre nosotros la palabra "caballero" goza de cierto prestigio. No importa la desaparición del producto y el remedo miserable que reemplaza al original. La sociedad de consumo usa el término para crear atmósfera propicia a la venta de sus productos y aureola la marca de un cigarrillo con el prestigio de una falsa corona o de un apócrifo lema nobiliario.

La misma fe e idénticas creencias inspiraron un mismo orden de bienes espirituales. El pueblo cristiano entero entraba en la catedral como en su casa y hallaba en sus vitrales, en su música, en su plástica y en la prédica del sacerdote el mismo arte y las mismas verdades, con los mismos símbolos sacrales que acompañaban su vida desde el nacimiento hasta la muerte. No importaba su condición: mendigo o emperador oían una música idéntica y contemplaban la obra de una plástica, cuyos motivos reflejaban sentimientos, amores y armonías compartidos. La fe se manifestaba en las plegarias y éstas recorrían idéntico itinerario en el espíritu del teólogo y en el alma del simple creyente. La *Suma Teológica* de Santo Tomás es un catecismo para sacerdotes y las verdades afirmadas y explicadas por el príncipe de los teólogos eran las mismas que se afirmaban y explicaban a los más modestos concurrentes a las escuelas parroquiales. La fe explica la alta coincidencia de todas las creaciones del espíritu y la participación activa del pueblo cristiano como actor y espectador.

En la Edad Media hubo pocos desarraigados, algunas minorías de extranjeros reticentes como las juderías. todos los otros tenían la convicción callada o explícita de ser parte de la nación cristiana. Nadie se sentía extraño cuando un coro gregoriano llenaba hasta los techos de la Iglesia con las ondas de su canto solemne, ni cuando en los atrios se desarrollaba un auto inspirado

en un asunto bíblico. Las verdaderas condiciones del arraigo están dadas cuando un pueblo entero participa en los bienes materiales y espirituales de una sociedad y no se siente extraño a ninguna creación reveladora de su genio.

El desarraigo

Simone Weil escribía que una condición social perpetuamente suspendida del dinero manifiesta más agudamente la enfermedad del desarraigo. Tomaba por ejemplo la sociedad obrera de nuestro tiempo a quien la exclusiva dependencia de un salario y la falta total de propiedad, convertía en la más desarraigada de las clases aunque hubiera permanecido siempre en el mismo lugar.

Señalaba también, con gran agudeza, a la instrucción pública como segunda causa del desarraigo. El Renacimiento provocó una ruptura terminante entre la gente culta y la masa del pueblo. El arte se encerró en las capillas de los iniciados. La sabiduría se hizo asunto de eruditos y la ética complicó inútilmente su código de sutilezas estéticas. La cultura supuso, desde ese momento, una educación realizada en ámbitos confinados, entre grupos selectos y en uso de un lenguaje circunscripto a minorías especializadas. El Renacimiento divorció la aristocracia del pueblo, pero éste siguió guardando en lo hondo del alma, el sentido de la comunión tradicional.

El desarraigo cabal llega con la sociedad capitalista. El predominio de los poderes financieros y la dedicación exclusiva a fabricar productos para la venta, inspiró la idea de una cultura de masas.

Todo está pensado ahora en términos de mercado. "Marketing" y "ranking" son las palabras claves de la época. Ellas permiten clasificar el valor de un paquete de fideos, de una canción, de un mueble, de un conferencista o de un sermón religioso*.

* No se crea que esta afirmación tiene el carácter de una "boutade". Billy Graham es, probablemente, uno de los

La civilización moderna trabaja para la masa. Todos sus esfuerzos tienen por finalidad mantener alerta la voracidad del público consumidor. Para él los laboratorios fabrican constantemente una enorme cantidad de remedios, calmantes, excitantes, tranquilizantes y sedantes. La radiotelefonía, la televisión, los diarios, los semanarios y las ediciones de libros populares despiertan sus pasiones, agudizan sus apetitos, acarician sus ilusiones, encienden sus deseos o atizan sus odios. Lo asustan, lo excitan, lo lanzan a las aventuras cruentas de la guerra o de la revolución. Azuzan su agresividad para el ataque o lo inhiben para que se deje explotar sin protestas.

Lo manejan como a un paquete de nervios sin cerebro y al mismo tiempo le hacen creer que es el amo de todo, el más fino, el más perspicaz y el más maduro.

Hoy le dicen una cosa y mañana otra. Para que no

---

hombres de Dios mejor colocado en el "ranking" del producto religioso. Ha sabido unir, mejor que otros, el método de la propaganda comercial con la necesidad religiosa. Realiza reuniones enormes en los estadios más llamativos de los EE.UU. El oficio comienza con un coro integrado, a veces, por más de diez mil participantes. Delegaciones de todas las facciones elevan carteles para anunciar la perenne presencia de Dios. Sobre el escenario juegan las luces de reflectores estratégicamente distribuidos. De repente, recogido por un haz luminoso, aparece Billy con su sonrisa cinematográfica y lanza su mensaje.

"Puesto que vendemos el producto más grande de la tierra —afirma—, ¿por qué no vamos a emplear métodos perfectamente aptos para el lanzamiento de un dentífrico?"

La juventud lo sigue. Su elocuencia calma las angustias. "No soy feliz —le confía un joven— he conseguido la libertad sexual pero soy un miserable. Me siento culpable. El problema de la muerte me obsesiona... ¿Qué me aconseja Billy?"

Billy mueve el artilugio de su elocuencia sagrada. Dice chistes oportunos, cuenta anécdotas y despliega una vitalidad envolvente. Sabe que debe luchar contra algunos concurrentes desleales: la marihuana, la morfina, el crimen. Pero tiene confianza en su producto. Dios lo garantiza.

caiga en la tentación de pensar han inventado dos palabras mágicas: el sentido de la historia y superar.

Uno está en la historia cuando está con los amos de la propaganda y ha superado algo cuando ha perdido el rastro de un saber, de una virtud o de una vergüenza.

"El sentido de la historia —escribe Carpentier— es la torta con crema de todas las discusiones, una manera de cerrarte el pico. No trates de defenderte; mira los rostros de los auditores desde que la palabra suena. El sentido de la historia responde a todos los argumentos, apacigua todos los escrúpulos, regula los casos de conciencia, rehabilita las inepcias y justifica las peores atrocidades".

Si un agente de policía mata a un estudiante, es un asesino. Si diez estudiantes matan dos agentes de policía es el sentido de la historia. Si un blanco mata a un negro es un racista y un criminal, si mil negros queman una ciudad y despanzurran a los blancos, es el sentido de la historia. Si un profesor dice que hay que tomar por modelo a Santo Tomás para pensar con orden, es un retrógrado, pero si afirma un retorno a Heráclito, es el sentido de la historia.

No tratéis de razonar, la lógica ha sido superada por la marihuana y el principio de no contradicción por la dialéctica. Si apeláis a los grandes sentimientos del honor y la vergüenza, se os dirá que Freud los superó definitivamente cuando devolvió su libertad a los esfínteres.

El mundo del "marketing" y el "ranking" ha podrido las raíces de los instintos, ha entregado a la voracidad de los "trusts" un miserable despojo, cuya única ilusión es el gran pesebre totalitario donde pueda abrevar su rabia igualitaria.

VII

-Prof.

Sociedad y autoridad

La sociedad civil se origina en el esfuerzo mancomunado de familias en busca de una vida humana más perfecta: "unión de muchas familias asociadas por el bien común y para disfrutar de sus derechos". Aristóteles la llamó, por esta razón, sociedad natural y perfecta.

Creo haber probado, en la línea del pensamiento clásico y cristiano, que la sociedad civil nace de exigencias racionales. Podría aceptarse, a mero título de hipótesis, la primacía del interés económico en el origen y formación de la sociedad. Con todo, lo económico, como tarea propia de la especie humana, se funda en una previsión inteligente de las necesidades vegetativas.

La doctrina de Aristóteles —retomada por Santo Tomás— respecto al origen de la sociedad civil, ha sido desconocida por la escuela contractualista moderna. Hobbes habla de un estado primitivo antisocial, donde la guerra de todos contra todos sembró entre los hombres la confusión y el espanto. El miedo se convierte en el motor decisivo de la historia humana, él impulsa al hombre para arbitrar un medio que ponga paz en la reyerta caótica desatada por el egoísmo natural.

Admitido el temor como el secreto impulso de la sociabilidad se impone, por poco que se reflexione, la necesidad de admitir una organización inteligente del pavor para obtener un resultado fructífero. El miedo no es sonzo, dice un refrán conocido, y la sentencia

coloca la emoción ciega bajo la luz de una razón administradora.

Con Rousseau nace la oscura sospecha de que la razón humana sirve solamente para destruir el sortilegio de una espontánea felicidad primitiva. El mito del "buen salvaje" complicado con una versión naturalista del paraíso terrenal, preside este extraño pesimismo. Rousseau transfiere el pecado original al ejercicio mismo de la razón y con esta idea seculariza una vieja tesis luterana. La consecuencia de esta inteligencia deformadora es la salida del estado de inocencia por la ancha puerta de la sociedad civil.

No vamos a perder tiempo probando la fragilidad filosófica de ambos asertos. Ni Hobbes ni Rousseau sabían nada de las sociedades primitivas y estructuraron sus sistemas sobre un par de hipótesis sin consistencia histórica. En el fondo de sus corazones estos pensadores padecían de una cierta incomodidad frente a las exigencias de la autoridad. Como siempre sucede en casos semejantes, la ausencia de orden interior, provocó una obsesión maniática para hallar en la cohesión externa la necesitada paz de sus almas. Estos temperamentos anárquicos fueron los abuelos del totalitarismo moderno.

Definimos el orden como una relación de muchas cosas distintas y desiguales con un principio uno y primero, respecto del cual se ordenan según prioridad y posterioridad. En la sociedad, el principio primero es al mismo tiempo fundamento ontológico de la autoridad.

En la sociedad civil las partes ordenadas son hombres y la relación con el principio ordenador es doble, como corresponde a la doble dimensión de la realidad humana.

Ante todo la autoridad debe verse en su dimensión interior, subjetiva, donde reina y domina el dinamismo moral y lo impulsa hacia su fin último. Allí es causa de las causas y opera ordenando la actividad práctica del hombre. Esta autoridad rectora de la vida interior dirige los actos humanos, en tanto estos obedecen al imperio de su presencia invisible. Sin autoridad mística no hay vida interior y sin vida interior no hay or-

den sociopolítico propiamente dicho, sino orden policial. Una filosofía ignorante de las condiciones espirituales y religiosas del hombre, confunde siempre la autoridad con un aparato represivo de tipo policial.

Dice Garrigou-Lagrange: "la vida interior es justamente una elevación y una transformación de la conversación íntima de cada cual consigo mismo, desde el momento que hay en ella tendencia a convertirse en conversación con Dios". Cita la frase de San Pablo: "¿Quién de entre los hombres conoce lo que pasa en su interior, sino el espíritu del mismo hombre que está dentro de cada uno? De igual manera nadie conoce lo que sucede en Dios, sino el mismo espíritu de Dios". El hombre espiritual renueva su vida en la presencia de ese testigo insobornable, que domina con su autoridad, libremente querida pero obedientemente aceptada, los íntimos movimientos del alma. En la intimidad del creyente reina Cristo en justicia y santidad verdaderas [1].

La doctrina de la vida interior forma parte de la enseñanza cristiana y cualquiera sea nuestra opinión sobre el valor de las experiencias religiosas, no podemos negar su influencia efectiva en la conducta del hombre de fe.

¿Qué sucede con los incrédulos, con aquellos en cuya vida interior reina la soledad y el abandono?

Siempre hay un sustituto de Dios o de los dioses y nunca falta un tribunal supremo ante quien se es leal o perjuro: la nación, la revolución, el honor o la camaradería suelen hacer, bien o mal ese papel. De otro modo es el caos y la anarquía de los sentimientos rencorosamente proyectados sobre un mundo social vacío.

Los Padres de la Iglesia, influidos por la doctrina del pecado original y del pensamiento estoico, pensaban en la autoridad política como en una exigencia de coacción impuesta por la caída del hombre. La opinión no reconocía con bastante fuerza el carácter natural de la sociabilidad y por ende la necesidad de autoridades externas, revestidas con dignidad y mando, para conducir la multitud hacia sus fines últimos en la cohesión

[1] Garrigou-Lagrange, R., *Las tres edades de la vida interior*, Desclée de Brouwer, Bs. As., 1944, T. I, p. 49 y ss.

y armonía. La naturaleza había puesto un padre a la cabeza de la familia y las sociedades primitivas habían ampliado esta estructura familiar convirtiendo la paternidad en símbolo de unidad política.

Dejemos fuera de nuestra consideración el desorden provocado por el pecado original y limitemos nuestra observación al examen de las naturales exigencias de la "praxis" humana. El hombre no nace en posesión actual de todas sus perfecciones Se impone un proceso educativo para llevarlo a la completa posesión de sí mismo y al uso acabado de sus facultades. Esto supone el ejercicio de una autoridad docente. La caza, la pesca, los trabajos pastoriles y agrícolas y todas las tareas donde hay necesidad de distribuir competencias y aptitudes, imponen la existencia de una autoridad capaz de dar unidad al esfuerzo de mancomún y ordenarlo a la plena consecución de su fin.

La autoridad no es arbitraria ni viene impuesta como consecuencia del pecado. Es elemento constitutivo del orden social y se impone por su exigencia natural. Si pensáramos, contra todos los datos de la experiencia personal e histórica, en un hombre dotado de una tendencia espontánea e irreversible para hacer el bien común, la multiplicidad de inteligencias y voluntades unidas en el esfuerzo social, la variedad de las condiciones, los distintos temples del ánimo y las múltiples formas de ingenios y talentos, hacen imprescindible la coordinación de las aptitudes para la eficacia de su despliegue.

Bertrand de Jouvenel en su libro *La soberanía* escribe: "el ascendiente del hombre sobre el hombre se ejerce tanto para reunir a un conjunto de individuos dispuestos para una acción común, como para poner remedio a los antagonismos que naturalmente resultan del entrecruzamiento de las voluntades humanas"[2].

El mismo autor acepta el fenómeno psicosocial de la autoridad como algo anterior y al mismo tiempo fundamento de la soberanía.

[2] Jouvenel, Bertrand de, *La soberanía*, Rialp, Madrid, 1957, p. 89.

Definición de autoridad

Es elemento fundamental en el orden social porque se apoya directamente en la naturaleza racional del hombre. No como facultad correspondiente a su esencia específica, sino como condición existencial del ejercicio de la inteligencia. La autoridad es consecuencia de cierta plenitud de vida manifiesta en el desarrollo egregio de las dos facultades del espíritu: inteligencia y voluntad. Jouvenel en lenguaje poco preciso la llama: "facultad de lograr el consentimiento de otro". En un sentido muy lato puede admitirse esta definición, pero con la advertencia siguiente: el consentimiento de otro se logra también sin intervención de la autoridad. La seducción, el engaño, el fraude, el hechizo, son formas de ejercer presión sobre las voluntades ajenas pero ninguna de ellas es, precisamente, un fenómeno de autoridad. El autor acierta, en parte, cuando percibe la autoridad en los casos de asociación voluntaria.

Para obrar sobre la voluntad es menester conquistar la inteligencia. Sin ese paso previo no hay autoridad propiamente dicha, aunque se arrastre a una muchedumbre con la ilusión de satisfacer un apetito cualquiera.

La palabra autoridad proviene de "auctor", uno de los nombres con que la tradición latina designaba al Creador del Universo. En la amplitud y la fuerza de este término se descubre el sentido primigenio de la "auctoritas" como fuente del orden. De modo análogo, todo hombre capaz de ser punto de partida de una acción ordenada con vistas a un fin, es un "auctor".

Primitivamente el "auctor" es también padre, porque genera acciones libres o inteligentes y restablece así la alianza natural entre la paternidad y la autoridad.

El padre es la primera autoridad conocida por el hombre, pero no la única. En el grupo limitado a la sociedad heril, la "auctoritas" del padre es reforzada en cada acto de comando realizado con inteligente eficacia. La autoridad se degrada cuando la manifiesta incompetencia del padre pone al grupo en peligro de disolución.

En esta situación suele proyectarse la figura de otra

autoridad. Uno del grupo demuestra inteligencia y responsabilidad en el desarrollo de los trabajos o la guerra e impone a los demás su competencia. Autoridad y servicio social son dos nociones ligadas necesariamente al ejercicio del gobierno.

La autoridad funda el gobierno, pero no es su sinónimo. Los hombres en sus organizaciones sociales más antiguas. trataron de seguir las estructuras sociales impuestas por la naturaleza y por eso fundaron la unidad del mando, sobre la "auctoritas patris". Era el vínculo natural con la comunidad de origen y también un análogo de Aquél a quien todas las lenguas religiosas llamaron "Padre de los hombres". Esta relación de gobierno aseguraba la continuidad, la permanencia y colocaba al soberano en una posición intomable por el crecimiento de otras competencias.

El soberano simbolizaba la unión de todos en el misterio de la sangre y de la comunión religiosa. No interesaba la excelencia de sus aptitudes personales, su presencia bastaba para asegurar la unidad del grupo en la continuidad de su historia.

Este hecho explica el paternalismo monárquico y hace de esta estructura sociopolítica una proyección de la familia. La aristocracia, considerada como forma típica de gobierno, es el régimen fundado en las condiciones sobresalientes de la inteligencia y la voluntad, en la autoridad por antonomasia.

Los atributos esenciales de la autoridad

La semejanza esencial de los hombres ha engendrado, por una maliciosa transposición del espíritu geométrico, el mito de la igualdad. Si los hombres fueran iguales no habría orden político y menos autoridad, porque esta última es fundamento del orden. La democracia totalitaria es hija dilecta de este mito y como todas las utopías sociales tiene por madre a las matemáticas y por padre al fraude.

Un atributo esencial de la autoridad es su responsabilidad personal: el ejercicio de una función autoritaria exige que alguien sea centro emisor de actos deci-

sivos e inteligentes. La falsa autoridad de los seductores de las masas se esconde en las nubes de sus mentiras y elude el encuentro con las consecuencias directas de su acción. Se prefiere gozar del poder en el anonimato y para ello hace creer a sus clientes que son ellos y no él quienes mandan.

La nación. el pueblo o como queramos llamar a la sociedad política, no es un hombre gigantesco poseedor de una inteligencia y voluntad propias. Por eso no puede ejercer directamente su soberanía. Los responsables de los actos políticos de una nación son los gobernantes. En el "Antiguo Régimen" la personalidad del gobernante era clara y perfectamente discernible. No importa que Luis XIV no haya dicho nunca: "l'Etat c'est moi", el soberano era él y tanto los aciertos como las fallas políticas le eran directamente imputables. La revolución ha dado su poder al dinero y ha instalado su soberanía en una serie de personalidades ocultas.

Los príncipes que hoy gobiernan no tienen un rostro conocido y para diluir más la responsabilidad de sus actos lo cargan sobre las espaldas de ciertas abstracciones fabricadas con ese propósito: la nación lo ha querido, el Pueblo ha tomado el poder en sus manos, la juventud tiene la última palabra, el Mundo Actual lo condena, el Sentido de la Historia lo quiere así, etcétera.

Si alguien comienza a dudar de la existencia de tales mitos y quiere conocer el verdadero rostro del poder que los maneja, con toda seguridad se pierde en el laberinto de los grupos de presión, las influencias y las voluntades empeñadas en tejer la telaraña de la revolución.

Una auténtica autoridad es responsable y fundadora de actos decisivos, el carácter de su acción es *indelegable*. Se tiene autoridad o no y cuando se tiene se funda en una perfección de la inteligencia y la voluntad. Podrá no ejercerse siempre con la misma eficacia, pero la autoridad está allí, dispuesta a desafiar la aristofobia de los hombres embriagados en sus complacencias canallas. Responsabilidad e indelegabilidad nacen del carácter personal de la autoridad.

Existencia de la autoridad

La autoridad es un hecho. Existe y toma nacimiento en la desigual proporción con que los hombres realizan las perfecciones de su naturaleza. Una sociedad sana tiene conciencia clara del fenómeno autoridad y conoce, como lo sabe aquél que no tiene interés en engañarse, que la actividad rectora es ejercida siempre por una minoría. Tomar las precauciones necesarias y todos los recaudos posibles para seleccionar la minoría dirigente es una tarea esencial, impostergable.

En párrafos anteriores nos referimos a la necesidad de un estamento noble, es decir, educado en los ejercicios y en las actividades del mando. Señalé la conveniencia del ámbito familiar para el desarrollo de una auténtica nobleza. Si no estuviera la historia para confirmar este aserto, está el simple razonamiento, pues si la autoridad en sentido pleno no se transmite por herencia, las condiciones físicas, espirituales y económicas auspiciadoras, suelen darse en la continuidad histórica de un prestigio mejor que en cualquier otra parte.

No tengo un gusto especial por las lucubraciones utópicas ni me propongo la inútil tarea de fabricar en papel un orden sociopolítico a mi gusto. Hablo de la necesidad de formar una clase dirigente y de tomar seriamente esa labor porque esa clase dirigente existe y es tan ineludible como la muerte. Si una sociedad deja su formación librada al azar de las querellas electorales, de las trapisondas financieras o del caos revolucionario, deberá reconocerse la ausencia de esfuerzos serios para estar bien dirigida.

Desde Platón y Aristóteles conocemos la "fisis" del orden social y aunque las condiciones concretas de la salud política sean siempre precarias, la prescripción de medidas higiénicas no está fuera de propósito. Se dirá que no tomo en cuenta "la altura de los tiempos", "el sentido de la historia", "la mayoría de edad de los pueblos", "la toma de conciencia de la democracia universal", etc. Efectivamente, no los tomo en cuenta. Más: considero un deber moral combatir esos adefesios filosóficos y probar que fuera de nuestra cabeza no tienen

existencia. La tarea es ímproba y el efecto aparentemente nulo, pero Dios quiere que seamos sus servidores inútiles y demos testimonio de la verdad sin preocuparnos por los resultados temporales de la acción.

Nuestros contemporáneos, desde los más esclarecidos hasta los más imbéciles, se hacen eco de la situación crítica porque atraviesan las sociedades formadas bajo la influencia de la Iglesia de Cristo. Se habla de subversión de valores y se estima positiva o negativamente el desorden provocado por los cambios axiológicos. Los influidos por la filosofía alemana vislumbran en el caos presentimientos de nuevos cosmos en gestación. Tienen el gusto de las cosas por venir y en plena demolición se calientan en el fuego inexistente de los hogares que brotarán de los escombros. En toda hinchazón ven un embarazo y en los huevos pintados, suculentos pollos "allo spiedo".

No todos participamos de este optimismo romántico y amparados por el principio metafísico de que no hay bien sin fundamento óntico, no creemos en la virtud del desorden, ni en la fecundidad de las catástrofes. Sólo "per accidens" un mal puede traer un bien y esto porque el mal puede poner en movimiento una muy real y perfecta buena disposición.

Con este temple no podemos contemplar la aristofobia del hombre contemporáneo sin un estremecimiento de asco. No puede concebirse un futuro decente construido por una minoría anónima cuya única virtud es saber explotar el terror o las ilusiones de la masa.

Virtudes de la autoridad

La autoridad se funda en la perfección de la naturaleza humana, pero para ser dócil a su influencia y beneficiarse con su ascendiente debe tenerse una naturaleza sana. El hombre corrompido en su inteligencia por los halagos de la demagogia imperante ha perdido sensibilidad para percibir la grandeza. No toma por modelos a los magníficos y a los magnánimos, sino a los mercaderes del éxito, a los que medran en el halago de

las pasiones bajas y en el abandono a las influencias de moda.

El hombre de autoridad es. Por esa razón no puede medírselo cuantitativamente por sus riquezas, sus conocimientos informativos, sus conexiones o sus "contactos". La perfección natural sólo puede estimarse en términos de ser, de vida, de inteligencia y de voluntad. Para poder apreciarla hace falta una realidad humana en consonancia: una inteligencia y una voluntad alerta para descubrir nuestras faltas y saber apreciar con justicia las excelencias de los otros.

La verdadera autoridad conoce los medios para lograr sus objetivos. Es capaz de examinarlos con eficiencia y ordenar de tal modo los actos de sus subordinados que éstos comprendan los propósitos y participen conscientemente en la acción.

La acción humana es ante todo inteligente. Sin inteligencia clara de los fines propuestos no hay autoridad. El hombre de autoridad se manifiesta en la deliberación por el conocimiento de los medios adecuados para la realización de ese fin. Suele suceder que un consejero vea con claridad todos los elementos de una circunstancia analizada y sea muy capaz, de acuerdo con ese saber, de formular un plan de acción perfectamente válido para el caso, pero con todo, no tenga autoridad porque le falta decisión, coraje u otra virtud integradora del juicio prudencial.

La autoridad se completa con el don de mando y la prudencia suficiente para que la voluntad no sea detenida en la ejecución del proyecto por la concupiscencia, el miedo o la ira irreflexiva.

La "posesión de sí mismo" o "dominium" es condición "sine qua non" del comando y cualquiera que no esté enemistado con la sana pedagogía conoce al dominio como resultado de una conquista interior.

En la *Lettre d'un père a son fils* Montherlant escribió estas hermosas reflexiones para trazar un esquema excelente de las virtudes complementarias del "ethos" señorial: en primer lugar el *coraje moral*: "Virtud fácil —dice— especialmente para el que no toma en cuenta la opinión. Si no se tiene, adquirirlo es asunto de voluntad, es decir un asunto fácil. Por el contrario

cuando no se posee el coraje físico, adquirirlo es asunto de higiene... Civismo y patriotismo son una sola cosa si el patriotismo merece su nombre. Sois de un país donde hay patriotismo por convulsiones, y civismo, nunca; donde el civismo es considerado ridículo. Yo os digo: si sois patriotas sedlo seriamente, como os diría: si sois católicos sedlo seriamente. No hago mucho caso del hombre que defiende valientemente su país en tiempo de guerra, después que lo ha debilitado a pequeños pinchazos durante la paz. No es necesario que veáis vuestro país invadido para tratarlo bien. Conducíos tan decentemente en la paz como en la guerra, si amáis la paz.

"La vanidad, que conduce al mundo es un sentimiento ridículo. El orgullo, aun fundado no añade nada al mérito. Cuando oigo hablar de un bello orgullo, quedo pensativo. No fundado es también ridículo. La única superioridad del orgullo sobre la vanidad. está en que la vanidad espera todo y el orgullo no espera nada. El orgullo no tiene necesidad de alimentarse, es de una sobriedad loca. A medio camino entre la vanidad y el orgullo elegiréis la altivez.

"La rectitud es esto o aquello y por lo demás es un buen negocio. Obtiene todo lo que obtienen las mañas, con menos gastos, menos riesgos y menos tiempo perdido.

"El desinterés tiene el mérito de sacaros de la vulgaridad, pero lo hace con seguridad. Cuantas veces que pudiendo tomar, no habéis tomado, os dáis a vos mismo cien y mil veces más de lo que podríais haberos dado tomando. De todas las ocasiones voluntariamente desaprovechadas, os haréis en el mundo invisible una catedral de diamantes. La Francia de hoy ha creado un cierto número de palabras verdaderamente obscenas. entre ellas «resquilleur» (garronero, aprovechado. avivado). No os aprovechéis, aun en las cosas más humildes. porque esto va de lo pequeño a lo grande.

"El desprecio forma parte también de la estima. Se desprecia en la misma medida que se estima. Tenemos excelentes razones para despreciar. Quien no desprecia el mal o la bajeza pacta con ellos. ¿Qué vale la estima de quien no sabe despreciar? Siempre pensé que se po-

día fundar algo sobre el desprecio; ahora lo sé: la moral. No es el orgullo el que desprecia; es la virtud. Creo que habrá mucho que perdonarle a aquél que haya despreciado mucho".

En este mundo moderno, donde todo lo cualitativo como la autoridad, ha sido sacrificado al número, el desprecio y el desinterés son dos escudos seguros para abroquelar las buenas condiciones del ánimo contra los embates de la vulgaridad. Pero todo esto pertenece al campo de una pedagogía concreta y escapa a la índole de nuestra reflexión.

Origen de los soberanos y clases de jefaturas

Repetimos: la autoridad es fenómeno natural, surge de la excelencia. El gobierno tiene en ella su fundamento, pero ambas nociones no son convertibles. No toda autoridad tiene gobierno, ni todo gobierno la autoridad debida. El concepto de autoridad es más amplio y abarca muchas situaciones fuera de las faenas gubernativas propiamente dichas. Hay autoridades científicas, morales, sapienciales, deportivas e industriales y aunque en cada uno de estos campos se reconozcan los beneficios de su acción y ejerzan de algún modo un cierto comando, no puede decirse que gobiernen en el sentido político del término. Se advierte sí, en toda autoridad verdadera, una suerte de cogobierno, porque actúa siempre como una causa auxiliar en la constitución del orden concreto.

Los clásicos escribieron sobre el origen de la autoridad política tomando como punto de partida una situación histórica de la que el mundo grecolatino guardaba un vago recuerdo. Una multitud de familias se unían bajo la hegemonía de una de ellas y formaban el cuerpo de un cantón. Esta nueva unidad exigía un vínculo religioso y jurídico para fundar la autoridad.

La tesis sostenida por Agustín y Tomás respecto al origen de la autoridad puede resumirse brevemente en esta frase: "la suprema potestad política de por sí viene inmediatamente de Dios, autor del orden natural".

Los términos de este párrafo, claramente entendidos,

establecen con rigor la dependencia de la autoridad civil respecto de Dios, pero afirman que tal dependencia no es revelada sino natural. No se expresa en la tesis cuál es el sujeto de la autoridad ni cuáles las normas para determinarlo.

La autoridad viene de Dios y nada más. Este es su origen. Su definición: "por autoridad civil entendemos el derecho de dirigir a la sociedad civil a su fin o el derecho de obligar a los miembros de la sociedad civil a cooperar en orden al bien común".

León XIII en su *Diuturnum Illud* habla del origen de la potestad y luego de citar las autoridades del Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento y los Padres de la Iglesia, dice: "Dios, autor de la naturaleza, lleva a los hombres a que vivan en sociedad civil: así nos lo demuestran muy claramente, ya la facultad de hablar, fuerza unitiva muy grande de la sociedad, y además, muchísimas disposiciones del ánimo y otras cosas necesarias e importantes que los hombres no pueden lograr solos, y que sólo obtienen unidos y asociados con otros. Ahora bien, ni puede existir, ni concebirse esta sociedad, si alguien no coordina todas estas voluntades, para que de muchas se haga como de una sola y las obligue con rectitud y orden al bien común; quiso, pues, Dios que en la sociedad civil hubiese quienes mandasen a la multitud. He aquí otra razón poderosa que los que tienen la autoridad en la república, deben poder obligar a los ciudadanos a la obediencia de tal manera que la desobediencia sea un manifiesto pecado. Unicamente tiene esa potestad Dios creador y Legislador de todas las cosas: los que esta potestad ejercen deben necesariamente ejercerla como comunicada por Dios".

Es algo difícil saber con exactitud la idea de las sociedades primitivas sobre el origen de la sociedad civil. No obstante es posible recoger restos de un simbolismo monárquico y recomponer, en parte, el sentido de la potestad civil para tales sociedades.

El más importante de esos símbolos es la corona, cuya forma orbital, sugiere la idea del orden cósmico y al mismo tiempo la del Creador de ese orden. El otro símbolo es el cetro, bastón puesto en las manos del gobernante para señalar la justicia. La corona y el cetro con-

jugan la idea sacerdotal con la judicial y cuando se encuentran en la misma persona señalan el ejercicio de un poder sagrado: "Desde los comienzos de la historia el rey se ha distinguido del tirano, el magistrado o el funcionario, por poseer un carisma o mandato divino que lo distingue de los otros hombres, de modo que aún hoy la corona y el cetro, símbolos de este carácter sagrado, siguen siendo emblemas de realeza como lo fueron hace cinco mil años" [3].

Con esto no se pretende aclarar el problema del origen del poder, pero se advierte un parentesco muy pronunciado entre la tesis tradicional y las referencias más lejanas recogidas por la historia. Suponer a las sociedades primitivas capaces de inventar una vinculación del poder con la divinidad, en virtud de un frío cálculo racionalista, es poco probable y rima mal con nuestro conocimiento de esas sociedades.

Las relaciones entre autoridades

La autoridad política está vinculada, desde el origen, con la religión. Este hecho presta todo su apoyo a la sentencia de Christopher Dawson: "La religión es la clave de la historia. No podemos comprender las formas internas de una sociedad sin comprender su religión. No entenderemos sus realizaciones culturales a menos que comprendamos las creencias religiosas que las respaldan. En todas las épocas las primeras obras creadoras de una cultura se debieron a la inspiración religiosa" [4].

Las instituciones sociales y políticas son las primeras en revelar el trasfondo religioso que da sustento sacral a sus autoridades, haciéndolas partícipes de la autoridad divina. Fustel de Coulanges se refería a esta vinculación cuando afirmaba: el hombre no quiere obedecer nunca al hombre, sino a Dios a través del hombre.

La autoridad más importante en una sociedad tradi-

[3] Dawson, Christopher, *Religión y cultura*, Sudamericana, Bs. As., 1953, p. 129.

[4] Ibíd., p. 62, 63.

cional es la religiosa: la India aparece dominada por la casta sacerdotal de los brahmanes, la China por los eruditos mandarines confucianos, el Islam por sus jefes carismáticos y sus inspirados derviches, Israel lo fue por los profetas y los caudillos suscitados por Yavé para conducir su pueblo hacia su misterioso destino, la sociedad occidental tuvo por inspiración y orden las enseñanzas impartidas por la Iglesia Católica. Cuando más se penetra en el alma de una sociedad primitiva más fuerte se revela el vínculo religioso de sus instituciones y más difícil resulta distinguir en ellas lo sacral y lo profano. El fenómeno mismo de la autoridad es considerado como un carisma: un sacerdote vudú declaró en cierta oportunidad: "los *loa* se apoderan del hombre como el Espíritu Santo del sacerdote cuando da la misa".

La inspiración sobrenatural explicaba la sagacidad, la prudencia y el buen consejo. La autoridad política aprovechaba el aviso de los dioses y consultaba a los escogidos por la divinidad sin menoscabo para el ejercicio de su autoridad propia, más efectiva desde el punto de vista legal, pero menos visitada por la gracia.

En las sociedades tradicionales la autoridad del rey está relacionada con el sacerdocio y existe entre ambas una mutua limitación que traza las fronteras de sus jurisdicciones. Los profetas, los santos y en un plano de compromisos profanos, "los grandes del reino", son los contrapoderes naturales al ejercicio de una soberanía "ad intra".

Un orden sociopolítico exige muchas autoridades, distintas y desiguales, pero unidas bajo la férula de una sola para concurrir a la unidad del bien común. Esta necesaria colaboración de poderes inspiró la idea de los regímenes mixtos "para que la formulación de la ley —como dice Santo Tomás— no fuera labor exclusiva de los reyes, sino también de otros gobernantes, e incluso también del pueblo" [5].

El régimen no renunciaba al principio monárquico de la unidad, pues de acuerdo con la naturaleza misma del orden, la decisión política debe estar en mano de una

[5] *S. Th.*, IIa. IIae., Q. 50 a 1.

sola persona. Esta condición de la soberanía no excluía la participación del pueblo en el gobierno. Sin lugar a dudas esto no significaba repartir la competencia soberana de la decisión, pero los grandes del reino intervenían en la deliberación y el consejo, los pequeños en el ejercicio activo del gobierno municipal.

Consideramos con prolijidad la materia "in qua" y la materia "circa quam" de la sociedad civil. Ambos aspectos se refieren, subjetiva y objetivamente, a la multitud de los hombres en la ciudad. La forma del orden social hace a la unidad de esa multitud y se escinde en un aspecto interior, cualitativo, la virtud práctica para discernir aquí y ahora los medios adecuados para alcanzar el bien común y salvar los derechos de cada uno y del conjunto según justicia; un aspecto objetivo, exterior, la realización efectiva de la unidad con recursos de gobierno.

En ambas dimensiones se instala el fenómeno de la autoridad; en la dimensión interior, porque no hay autoridad donde no existe posesión egregia del juicio prudencial. Esta circunstancia ha llevado a muchos autores a pensar en la autoridad como si fuera la causa formal de la sociedad civil. La opinión se refuerza si se piensa que la autoridad posee de manera eminente la forma determinadora del orden. Pero es precisamente la aptitud de la autoridad para imponer el orden en los otros lo que nos permite colocarla en la línea de la eficiencia.

La operación sigue al ser. No se puede imprimir en otro una forma sin poseerla. Esta verdad ontológica da a la autoridad su doble razón de forma y de principio eficiente próximo del orden sociopolítico.

VIII

Soberanía y poder

A partir de Maquiavelo la ciencia política es una reflexión sobre el poder. La palabra, sin otra aclaración, no designa el poder político propiamente dicho y tiene una acepción muy vasta cuyos variados matices conviene aclarar.

En primer lugar existe el poder de hacer algo y éste se extiende a todos los aspectos de la realidad. En segundo lugar existe un poder con derecho a hacer algo y éste está limitado por un ordenamiento jurídico de la fuerza. Al primero lo llamamos poder a secas y al segundo potestad.

Ambas voces tienen un mismo origen: *possum, potes,* término compuesto de *pos* y *sum*: soy potente, puedo. La potestad se relaciona con el gobierno y el poder simplemente con la fuerza y la mera capacidad natural de obrar. No puedo decir: tengo la potestad de provocar un incendio, de arreglar un automóvil o abofetear a alguien. Estas son meras manifestaciones del poder aunque indiquen alguna inteligencia. El poder, como la autoridad, viene de la naturaleza, pero no toma su origen de la voluntad y la inteligencia exclusivamente. El poder se halla también en otras potencias: un caballo tiene poder y lo tiene también una avalancha o un torrente. El hombre está en condiciones de usar ciertos poderes en su provecho, pero hay otros que escapan a su control.

El poder se tiene, la potestad se posee. Las diversas significaciones de ambos verbos: tener y poseer, dan

cuenta clara de la distinción entre potestad y poder. Tener es un hecho, una situación existencial cualquiera: alguien puede tener a otro tomado del cuello o un millón de pesos ajenos en los bolsillos. La posesión es un acto determinado por un derecho. Se tiene un terreno cuando se lo ocupa *de facto,* se lo posee cuando la ocupación es legal y supone un título legítimo.

Distinguir no es lo mismo que separar: en el orden sociopolítico puede darse un poder sin potestad, pero capaz de ejercer mando efectivo y real sobre los miembros de la sociedad. En cambio no puede existir una potestad, al menos por mucho tiempo, si no tiene poder para sostener su dominio.

La soberanía es prerrogativa de la potestad suprema de un Estado. Ella convierte a una comunidad en sociedad perfecta y equivale a superioridad en orden al gobierno. El bajo latín llamaba "superanus" o "supranus" al más alto en una escala jerárquica: "el príncipe, soberano del orden de los mejores".

El nombre, referido a una persona singular, se extiende a todo el Estado y designa la potestad superior, la más alta y perfecta entre las potestades del orden social. Esta condición de la soberanía explica la limitación de su ejercicio: siempre es interna *—ad intra—* porque se ejerce sobre las partes de la sociedad sometidas a su control.

La soberanía cumple con eficacia el cometido de mantener unida la sociedad si tiene la plenitud del poder. No puede haber en el Estado una fuerza capaz de oponerse exitosamente a sus designios. Si ese poder existe, la soberanía ha dejado de serlo.

No basta el poder. La soberanía necesita autoridad, esto es, inteligencia y voluntad políticas. Un claro conocimiento de los medios usados para el bien común y una real capacidad para promover las actividades ordenadas a su consecución. Sin estas condiciones, la soberanía, aunque tenga fuerza, carecerá de su principal atributo y no podrá imponerse a sus súbditos como poder consciente y firme.

Hacia afuera *—ad extra—* el Estado soberano debe conservar su autonomía y su independencia, tanto política como económica y financiera. El poder supremo

de una nación al servicio del extranjero, destruye el orden interior y corrompe a los miembros de una sociedad. Los hombres de paja, beneficiarios del poder, son escogidos entre los más ruines de una nación.

Soberanía y legitimidad

Angel López Amo en su hermoso ensayo sobre *El poder político y la libertad*, decía, acerca de la doctrina tradicional española, sobre el origen de la potestad civil, que ésta provenía de Dios como de su causa remota, pero mediante el consentimiento expreso o tácito de la comunidad política. La doctrina admitía la existencia de un "sujeto primario o radical", el pueblo, y un sujeto "secundario y formal", el monarca, una asamblea aristocrática u otra cosa. La comunidad era intermediaria entre Dios, fuente de todo poder, y el príncipe, encarnación de la autoridad [1].

La doctrina tropieza con algunas dificultades para ser claramente entendida. Una de ellas, la más importante, fue señalada por Francisco de Vitoria: la multitud mal puede dar al príncipe un poder, que ella no posee hasta no organizarse bajo la autoridad del príncipe. En otras palabras: una multitud se convierte en pueblo cuando se ordena jerárquicamente y en este caso se encuentra bajo la potestad de sus autoridades legítimas. La objeción de Vitoria entra en este dilema: o se delega un poder que se tiene y se ejerce, o no se tiene ni se ejerce, luego no puede delegarse. La conclusión: la multitud como tal no puede ejercer el poder porque no lo tiene.

Con todo, la doctrina tradicional recogida por López Amo, tiene su parte de verdad: no se puede gobernar un pueblo si tácita o explícitamente no se tiene su consentimiento, su apoyo o como queramos llamar a la obediencia civil.

El pensamiento medieval no entendía por pueblo a

[1] López Amo, Angel, *El poder. político y la libertad*, Rialp, Madrid, 1957, p. 38.

una multitud de individuos atomizados. El pueblo estaba formado por una serie de agrupaciones comunitarias: familias, cuerpos profesionales, municipios, etc., agrupados de acuerdo con un orden legal y según jerarquías de funciones. Cada comunidad intermedia disponía, en su ámbito propio, de alguna potestad. Basta pensar en el respeto inspirado por el principio de subsidiariedad, para comprender el relativo poder de los cuerpos intermedios. Desgraciadamente para nuestra tesis, el poder delegado por estas asociaciones no podía ser el de su propia jurisdicción, pues el Estado según exigencias de su misma perfección, no podía asumir y menos absorber, las potestades de la familia, de los grupos profesionales o de los municipios [2].

Si los cuerpos intermedios no pueden delegar su propia potestad para crear una nueva integrada con la suma de los poderes delegados, ¿qué poder delegan esos cuerpos al poder civil para constituirlo en potestad soberana? Ninguno.

La respuesta es perentoria, pero clara. De otro modo habrá de admitirse la divisibilidad del poder soberano, del que cada comunidad poseería una parte capaz de ser reivindicada en caso de incumplimiento del pacto constituyente del Estado. Basta observar el funcionamiento vivo de una nación para advertir la poca consistencia de esta hipótesis.

Algunos arguyen que la delegación del poder proviene de la república o nación ya constituida en sociedad política. Esto es un disparate mayúsculo, y como lo hacía ver Vázquez de Mella, un atentado contra el principio de no contradicción: el poder soberano constituye a la nación o república en Estado.

De hecho, el orden sociopolítico nace convocado por una serie de situaciones concurrentes y éstas sugieren la idea de un crecimiento natural de las sociedades inferiores. El desarrollo impone la necesidad de un

[2] Ver: Sigmond, Raymundus, *Philosophia Socialis*, Angelicum, Romas, 1959, p. 95.

poder unificador para dar mejor cumplimiento a esa nueva y más vasta empresa social.

La pregunta vuelve a insinuarse y esta vez con la ironía de estar dando vueltas en torno a un problema sin aparente solución: ¿quién crea o cómo se forma la potestad soberana?, ¿cuál es el expediente exigido para ser aceptada por todos y así legitimada?

La respuesta puede darse en dos niveles de consideración perfectamente distinguibles: un nivel jurídico y otro histórico. La legitimación del poder es un problema de derecho y la constitución un problema de hecho.

El recurso jurídico para legitimar un poder soberano depende de los usos y las costumbres de un pueblo y viene condicionado por circunstancias históricas perfectamente discernibles. Conviene hacer una referencia a los aspectos generales de la formación de una soberanía, para observar la dependencia existente entre ambos problemas: la constitución y luego la legitimación del poder.

Cuando se piensa en la situación histórica de una sociedad o grupo de sociedades, se hace referencia a una realidad única e irreiterable, dada una sola vez, en un tiempo y un lugar determinados. Pero la ciudad nace de exigencias naturales del hombre y éstas suponen una *fisis*, es decir, un principio fijo dentro de la variedad cambiante de las operaciones libres. Aristóteles vio claramente esto cuando escribió: "la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien. De modo que toda ciudad es por naturaleza, porque así lo son las comunidades primeras, y como la ciudad es el fin de ellas, y el fin es la naturaleza... la ciudad es una cosa natural" [3].

El hombre tiende por naturaleza a la formación de la sociedad política, pero esta tendencia, aunque nacida de un movimiento inteligente y voluntario, busca concretarse a través de una complicada trama de forcejeos, compromisos, presiones, triunfos y derrotas. En

[3] *Política*, I, 2.

medio de esta variedad de hechos se delinean ciertas fuerzas más inteligentes que otras y en torno a las cuales van colocándose todos los aspirantes a salir del conflicto.

Mientras el poder lucha por la hegemonía es una simple fuerza en conflicto, pero en cuanto demuestra autoridad y un claro conocimiento de sus propósitos, los poderes menores ven en él una potestad benéfica, capaz de poner fin a la reyerta y crear las bases de un nuevo orden político. La soberanía nace cuando ese poder es aceptado por todos los grupos, sea en razón de los beneficios auspiciados o de los perjuicios ahorrados.

No puede escapar a la comprensión de nadie la sumaria brevedad de este esquema, pero tiene la ventaja de permitir, en su misma parquedad, la inclusión de una variada gama de situaciones históricas concretas.

Bertrand de Jouvenel en *El Poder* advierte que el derecho a mandar a toda la nación reivindicado por el soberano no puede ser la propiedad caprichosa de un hombre o de un grupo de hombres: "Se le supone un titular lo suficientemente augusto para que le dejemos ser nuestro guía absoluto y para que no pensemos en negociar con él. Este titular es Dios, o, si no, la sociedad".

El autor señala detrás del derecho divino o de la soberanía popular, proveedores de legitimidad, la existencia de una noción metafísica: "una voluntad suprema, ordenadora y rectora de la comunidad humana, una voluntad buena por naturaleza y a la cual resulta delictivo oponerse".

Esta voluntad es la de Dios o la de su sustituto laico: voluntad general, etc., capaz de poner la obediencia del hombre en manos superiores.

El pensamiento de de Jouvenel no trasciende, a mi juicio, el nivel de una consideración psicológica. El trasfondo metafísico del soberano no pasa de ser un cómodo expediente para sustentar el poder o una necesidad impuesta por nuestra disposición espiritual. De cualquier manera la legitimidad de la potestad es un problema de reconocimiento, por parte del pueblo, de esa soberanía. Al mismo tiempo el nuevo gobierno

acepta los usos y costumbres del pueblo a gobernar. De este doble acuerdo nace la legitimidad. Sin lugar a dudas existen muchos modos de realizar el convenio entre la potestad soberana y el pueblo: pacto, contrato, sanción favorable del poder eclesiástico, sacro, proclamación por la asamblea, plebiscito o simple adhesión tácita. Todos ellos han tenido su ocasión en la historia y todos son relativamente válidos y precariamente indiscutidos. El mejor es siempre el más adecuado a los usos y creencias de una sociedad.

Los principios de la legitimidad

Sin caer en un relativismo historicista debemos, pues, admitir la existencia de muchos principios de legitimidad y la concordancia, de cada uno de ellos, con los diferentes regímenes políticos aceptados por las sociedades en el decurso de sus historias respectivas.

"El principio de legitimidad de una época —escribe López Amo— no sirve para la siguiente" [4].

¿Este relativismo de hecho se funda en una efectiva relatividad de todas las construcciones sociales del hombre? ¿O es el resultado de un abandono ilegítimo de un criterio único y verdadero?

Los pensadores medievales partían de la Revelación y del Magisterio indiscutido de la Iglesia, para ellos la legitimidad de un poder se reconocía en dos notas esenciales: docilidad a la doctrina cristiana y respeto a las leyes y usos de los pueblos gobernados. Ambas notas eran reconocidas por la consagración.

Con todo, estos principios admitían una extensa variedad de realizaciones y otra no menos profusa de interpretaciones. Pensemos en la rígida concepción eclesiástica de Aegidio Romano para quien, fuera de la Iglesia no existía ningún derecho o su contrarréplica, la postura de Marsilio de Padua, donde la organización sacerdotal desaparecía en el dominio del poder temporal.

Para Aegidio Romano los infieles estaban fuera de la

[4] López Amo, Angel, op. cit., p. 53.

Iglesia Católica y por ende carecían de todo derecho: "eso que ellos llaman propiedad y su pretendida autoridad son situaciones de hecho sin legitimidad ninguna. Su propiedad es un robo. Para poseer legítimamente debe haberse recibido el derecho de la Iglesia. Para heredar la fortuna paternal tiene que tenerse autorización de la Iglesia: sin la Iglesia vuestros padres no han sido unidos en el sacramento del matrimonio y no sois más que hijos ilegítimos sin ningún derecho"[5].

Un gobierno no aceptado por la Iglesia carece totalmente de legitimidad y sólo puede ser considerado como una franca usurpación.

Contra la exasperada dureza de esta posición se levanta el matizado pensamiento de la escuela tomista en la figura del gran jurista español Francisco de Vitoria: "Más se podrá dudar si cabe decir lo mismo que de las repúblicas cristianas, de los poderes por los cuales se gobiernan las repúblicas de los infieles; esto es, si entre los paganos los príncipes y magistrados son legítimos". "Y parece que no; porque si uno de cristiano se hiciere infiel, perdería como dice el derecho, su poder por razón de infidelidad. Luego permaneciendo la misma razón de infidelidad, impedirá el legítimo principado o potestad. Y Ricardo de Saint Víctor hombre, por otra parte, de ingenio tan eminente, en el libro *De la pobreza de Cristo* asegura que no sólo la infidelidad, sino cualquier pecado mortal impide el poder, el dominio y la jurisdicción, tanto pública como privada; y que el título y fundamento de cualquier potestad es la gracia. Omito sus razones porque son tan débiles que no necesitan declaración".

Concluye: "No se puede poner en dudas que entre los paganos haya legítimos príncipes y señores, cuando el Apóstol, en los lugares señalados nos manda obedecer en todo tiempo a las potestades y príncipes, que ciertamente en aquel tiempo todos eran infieles... Ni siquiera los príncipes cristianos seculares o eclesiásticos pueden privar de ese poder a los príncipes infieles, por el

[5] Aegidius Romanus, *De Ecclessiastica potestate,* Ed. Oxilia, p. 58.

solo título de ser infieles, si no han recibido de ellos ninguna injuria" [6].

La revolución, destruyendo los fundamentos tradicionales del Antiguo Régimen, modificó el criterio para la legitimación del poder político. Desde ese momento entró a funcionar la ficción de la soberanía popular y con ella, la técnica para lograr, con diversos recursos, que el pueblo pronunciara su pláceme ante el poder más persuasivo y eficaz en el juego de la propaganda

La legitimidad en la sociedad tradicional

Cuando se trata de dar una visión del pensamiento sociopolítico cristiano, capaz de asumir los múltiples matices de una realidad tan variada, conviene hacer referencia a la causa ejemplar, irrealizada en su totalidad paradigmática, pero siempre presente en el alma medieval. Me refiero a la cristiandad, y su famosa pirámide de poderes: en la cúspide de la jerarquía, el Papa, heredero del Príncipe de los Apóstoles y representante de Dios en la tierra. Inmediatamente venía el Emperador, poder armado y potestad política para regular la vida itinerante conforme a los designios de la Providencia. El Imperio tomaba su misión ecuménica de la Iglesia misma y obedecía también el mandato de Cristo a los apóstoles, cuando les ordenó bautizar a todas las gentes en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

A estos poderes sucedían, en discutida escala, los múltiples señoríos independientes relacionados entre sí por lazos de vasallaje. Las monarquías nacionales fueron imponiéndose, en el mosaico movedizo de los grandes y pequeños feudos como las defensoras del orden y los intereses de una inquieta burguesía en formación. El poder real tendía a absorber todos los otros poderes y concentraba bajo su férula las fuerzas de toda la nación. El rey estaba revestido de un carácter religioso y el día de la consagración pronunciaba un juramento donde aludía a la índole religiosa de su mandato y al alcance y

[6] Vitoria, Francisco de, *Obras*, B.A.C., p. 65.

limitación de su gobierno: "Yo, en el momento de ser ordenado, por una gracia particular de Dios, rey de los franceses, prometo en el día de mi ordenación, en la presencia de Dios y sus santos, que conservaré a cada uno de vosotros y a cada una de las Iglesias que os han sido confiadas el privilegio canónico, la ley bajo la cual vivía y la justicia que os es debida; defenderé, con la ayuda de Dios y tanto como me sea posible los derechos que corresponden a los obispos y a las iglesias del reino. Prometo también que en la promulgación de las leyes, emplearé mi autoridad para hacer gozar de sus legítimos derechos al pueblo que está bajo mi custodia"[7].

Los reyes y el Emperador comandan en nombre de Dios y están sometidos, como gobernantes cristianos, al magisterio de la Iglesia. El Papa tiene en sus manos la espada espiritual y la temporal. Pero no usa de esta última, la delega a los poderes temporales para que éstos administren justicia y gobiernen conforme a los preceptos de la Santa Religión. Hugo de Saint Victor expresa esta idea cuando afirma: "Al Papa le pertenece el poder espiritual y es quien da la existencia a las potencias temporales y las juzga si son culpables".

Esta opinión, reiterada por los agustinistas Alejandro de Hales y San Buenaventura, es expresión de un deseo no siempre corroborado por las condiciones reales del mundo político. Con todo, permite comprender el principio de legitimidad tal como lo entendía la Edad Media.

La consagración por la autoridad eclesiástica incorporaba al rey a la Asamblea del Pueblo Cristiano como potestad temporal reconocida. La Iglesia daba a éste, el valor de un sacramental.

Los sacramentales son signos instituidos por la Iglesia donde se pide a Dios para que El, por misericordia y libre voluntad y no por virtud intrínseca al sacramento, produzca en el fiel los efectos pedidos. Los sa-

[7] Luchaire, Achilles, *Manuel des Institutions françaises*, Paris, 1892, p. 458, citado por Landry, Bernard, en: *L'idée de Chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle*, P.U.F., Paris, 1929, p. 4.

cramentos confieren gracia santificante "ex opere operato", fórmula significativa de eficacia santificante sin tener en cuenta los méritos del ministro ni del administrado. El sacramental opera "ex opera operanti", por obra del que opera, pero como en su administración opera la Iglesia misma, es a través de ella, como unidad santa establecida por Cristo, por donde obra el sacramental.

La legitimación era conferida por la impetración de la Iglesia (Asamblea del Pueblo de Cristo) a Dios para que diera al nuevo poder la gracia de servir sus santos designios en el orden temporal. La comunidad cristiana intervenía "místicamente" en la legitimación del poder y lo hacía por medio de sus órganos adecuados. El "ungido" pertenecía a la Iglesia en su doble calidad de fiel y gobernante de fieles y participaba en su misión salvadora al recibir la autoridad de Dios.

Bertrand de Jouvenel observa que la fórmula de San Pablo: "todo poder viene de Dios" era entendida por la Iglesia no tanto para instar los fieles a la obediencia, como para limitar la tendencia innata a todo poder a desconocer los límites de su ejercicio: "no se trata de permitir al príncipe crear absolutamente la ley, sino de doblegar el poder a una ley divina que lo domina y obliga" [8].

No debe entenderse tampoco como sutileza jurídica de los clérigos para tener bajo su potestad el poder político. La fe de todos los cristianos concebía a la Iglesia como un cuerpo místico capaz de acción sobrenatural sobre las almas, producida por sus signos sacramentales. La acción de la Iglesia sobre el monarca consagrado no tenía, para los creyentes, el carácter de una influencia humana ejercida por las personas de sus representantes oficiales. Tenía el valor misterioso de un pedido a Dios hecho por la "asamblea" de sus elegidos, para que el monarca velara por la justicia del reino y le diera fuerza para hacerlo bien.

Es difícil para un hombre formado en los principios modernos entender estas ideas. Ellas suponen la fe

[8] Jouvenel, Bertrand de, *El Poder*, Ed. Nacional, Madrid, 1956, p. 46.

y la revolución ha destruido la fe, y con ella, la posibilidad de entender el valor de estas fórmulas sacramentales.

La revolución es un proceso de laicización y tiende a reemplazar la estructura sacral de la ciudad cristiana por un sustituto nacido de la inteligencia humana. Esto explica por sus raíces el cambio de criterio en la legitimación del poder.

La legitimidad revolucionaria

El poder político alcanza su legitimidad cuando ha recibido su delegación del pueblo soberano. "La soberanía nacional, trasunto de la «volonté générale» de Juan Jacobo Rousseau, es una justificación teórica sin ningún fundamento en la realidad. Nadie hubiera pensado que el pueblo, todo el pueblo, determinara libremente sus destinos; el pueblo no entiende de eso, que es misión de minorías escogidas. La «élite» revolucionaria proclamaría los derechos del pueblo, se nombraría su representante y se opondría a la legitimidad monárquica con títulos mucho más relevantes: la soberanía nacional y la volonté générale" [9].

La imposibilidad real de fundar la soberanía en el pueblo tomado como la suma de todos los ciudadanos, hace de este nuevo expediente legitimador un timo perfecto. El permite a la oligarquía fabricadora de la opinión pública instalar un poder, tanto más peligroso, cuanto más anónima y subrepticia aparece su gestión. El pueblo es una máscara, detrás de ella se esconde una fuerza indiscernible y ésta pugna por alcanzar la suma potestad política sin mostrar su fisonomía. La cuestión reside en hacer pasar esta minoría por las aguas lustrales del sufragio para que la gracia de la legitimidad sancione el nuevo poder. En el mundo de la Revolución, como en el del Antiguo Régimen, la existencia del poder político es un hecho de cruda realidad social. El problema, ahora como antes, consiste en ha-

[9] López Amo, Angel, op. cit., p. 69.

cerle cumplir los requisitos de una legitimación impuesta por los usos y convertirlo así en potestad soberana.

Uno de los más ilustres representantes de la Revolución Francesa, el ex cura Sieyès, vio en el tercer estado la causa esencial del movimiento: "¿Qué es el tercer estado? —pregunta—. Nada. ¿Qué quiere ser? Todo".

En este par de respuestas está explicada toda la revolución: es la voluntad de un grupo escogido con el apoyo de una minoría económicamente fuerte. En este vigor reside la mitad de su triunfo, la otra mitad, en la debilidad del adversario. Un rey sin autoridad política, pues no tiene la inteligencia de tomar medidas oportunas, ni voluntad para imponerlas. Una nobleza frívola, en general de escaso caletre y rebelde, un clero dividido y a medias convertido a las nuevas ideas. Y sobre esta morralla semivencida, los confusos, pero decididos poderes de la burguesía.

La burguesía, dueña de las finanzas, ha dominado con su dinero toda la política del siglo XIX y lo que va del XX en los países capitalistas. Pero la revolución no detiene su marcha. Una fría voluntad de poder lleva a los técnicos de la subversión a concebir nuevos subterfugios para legitimar su aspiración a un dominio total sobre los hombres. No basta el manejo de las cosas temporales, el nuevo poder se insinúa como una Iglesia y aspira a la dirección de las almas. Para fundar esta pretensión invoca el sentido de la historia. Hegel la provee de una explicación dialéctica y Marx de su énfasis profético. La voluntad general ha parido la conciencia revolucionaria y la asamblea de los elegidos al partido comunista.

Se puede alegar la inexistencia de tal "sentido de la historia" y por ende la falsedad de todas sus pretensiones. La discusión está abierta y en sesión permanente. El sentido de la historia tiene tanta realidad como la voluntad general. Pero ha reemplazado a Dios y tiene probabilidades de ser aceptado tanto por sus fieles servidores como por sus taimados opositores. El éxito de tales ideas está en su aptitud para colmar el vacío dejado por la fe y proveer a los revolucionarios de una conciencia en regla. Gracias a ella se pueden

cometer los peores crímenes y desatar los más atroces atropellos. Le exige el cambio de las estructuras. Las víctimas mismas de estas truculencias terminan por creer en su fracaso porque se opusieron al sentido de la historia.

El burgués es padre de la primera revolución, también lo es de la segunda y posiblemente lo sea de todas las venideras hasta la aparición de Anticristo, producto final de la laicización progresiva y resumen de los falsos valores que han sustituido el antiguo orden cristiano.

El burgués está en el centro de este proceso como víctima y victimario al mismo tiempo. Impelido por su profanidad radical se lanza con todas sus fuerzas sobre los bienes de este mundo, pero en el fondo de su conciencia llora por haber perdido su alma de siervo cristiano. Trata de conservar algo: las ceremonías. el bautismo, la foto de la esposa en traje de novia y el obispo gordo frente al altar. Da limosna a un templo católico o protestante. Dirige un diario de izquierda, una revista ligeramente pornográfica, una educación neutra y una filosofía del progreso indefinido.

Con todos estos triunfos en el bolsillo se siente inseguro y amenazado por el sentido de la historia. Sostiene un ejército para evitar la revolución y paga a los periodistas y a las universidades para fomentarla. Compra a cuanto progresista está en venta y los instala en el riñón de sus ciudades opulentas. Allí pueden escribir sobre la futura sociedad sin clases y vivir en la hartura de los premios distribuidos a todo trapo y de las grandes tiradas editoriales. Está convencido en su astucia obesa que al convertir a todos en revolucionarios: al general, al obispo, al magnate, al escritor, al folklorista y a la bailarina, el sentido de la historia va a postergar indefinidamente la fecha de la gran revolución. Sabe a los intelectuales de izquierda muy cómodos en su chantaje al mundo capitalista y poco deseosos de gozar los beneficios de los paraísos colectivistas, pero no cuenta con los frustrados, con los tarados, con los que no logran vender sus engendros, cada día más numerosos, más rabiosos, más deseosos de meter sus dientes amarillos en la torta del poder.

La palabra democracia es hoy un santo y seña usado por todos los movimientos políticos con aspiraciones a ejercer poder sobre las masas. El vocablo tiene todas las acepciones posibles y parece admitir muchas más. En el lenguaje maniqueo de nuestra época significa el bien y se opone, irresistiblemente, al mal encarnado por los otros, por todos los excluidos de su significación momentánea. Podría afirmarse de toda persona normal que es democrática para sí misma y antidemocrática para sus enemigos.

La palabra, como otras de nuestro léxico político, fue acuñada por los griegos y señalaba el gobierno del *demos* constituido en asamblea permanente. El *demos* estaba compuesto por la parte de la población ateniense poseedora de derechos cívicos, aunque no de origen aristocrático.

Santo Tomás, heredero de la teoría política aristotélica, dividió los regímenes según el principio de gobierno en ellos preponderante: "las leyes humanas se distinguen según diversos regímenes políticos. Uno de estos es el reino o monarquía, cuando la ciudad está gobernada por uno solo...; otro es la aristocracia, es decir el gobierno de los mejores o los más nobles...; otro es la oligarquía, régimen enteramente vicioso" [10].

En la parquedad del texto la democracia aparece como el gobierno del pueblo y esta designación de Santo Tomás la aproxima mucho a su sentido etimológico, pues el pueblo, durante la Edad Media. está esencialmente formado por los ciudadanos de cierta situación en la ciudad. La Revolución Francesa extenderá el sentido de la palabra aplicándola, en particular, a los ciudadanos más pobres y abandonados por la suerte. Gracchus Babeuf se hace eco de la nueva semántica cuando expresa su concepto de la república: "El uno quiere la República de un millón que fue siempre el enemigo, el dominador, el exactor, el opresor, la sanguijuela de los otros veinticuatro millones; del millón que se complace desde hace siglos en la ociosidad a expensas de

[10] *S. Th.*, Ia. IIae., Q. 95 a 4.

nuestro sudor y de nuestro trabajo; el otro partido quiere la república para estos últimos veinticuatro millones que han fundado sus bases cimentándola con su sangre, y nutren y sostienen y apoyan a la patria en todas sus necesidades, la defienden y mueren por su seguridad y su gloria".

Señala el número y la calidad de los nuevos candidatos al gobierno y precisa sus pretensiones: "la igualdad de derechos, la igualdad de los libros, un desahogo honesto, la suficiencia legalmente garantizada de todas las necesidades físicas, de todas las ventajas sociales, como retribución justa e indispensable por la parte del trabajo que cada uno aporta a la tarea común" [11].

La democracia censitaria no satisfizo el espíritu de la revolución. Era menester extender el número de los beneficiarios hasta alcanzar a todos los habitantes del país. Convenía modificar la estructura económica para convertir a toda la nación en una empresa colectiva al servicio de todos por igual. Este era el único medio de lograr una auténtica democracia: "Demostraremos que la suerte de cada hombre no ha debido empeorar por el paso del estado natural al estado social. Definiremos la propiedad. Probaremos que la tierra no pertenece a nadie, sino que es de todos. Probaremos que todo lo que un individuo acapara más allá de lo que necesita para alimentarse es un atentado contra el pueblo. Probaremos también que la herencia familiar es un gran horror, que aísla a todos los miembros de una asociación y hace de cada familia una pequeña república que no puede sino conspirar contra la grande y consagrar la desigualdad" [12].

En el *Manifiesto de los Iguales,* redactado por su amigo Sylvain Maréchal, afirma el principio incontrovertible de la democracia igualitaria y anuncia la revolución definitiva para hacer de los hombres un rebaño homogéneo e intercambiable:

"Somos iguales, ¿no es verdad? Este principio es incontestable porque, a menos de estar tocado de locu-

[11] Babeuf, Gracchus, *L'ami du peuple,* Nº 29, dic. 1974 y *Le Tribun du peuple,* Nº 35, nov. 1975.

[12] Ibíd.

ra, no se podría decir seriamente que es de noche cuando luce el sol".

"Y tendremos esta igualdad real, cueste lo que costare. ¡Desgraciado quien se oponga a nuestros designios!... La Revolución Francesa no es más que el heraldo de otra revolución mucho más grande, mucho más solemne, y que será la última".

No debe quedar la menor duda sobre la índole hospitalaria de su democracia. El *Manifiesto* termina con este grito:

"Ha llegado el momento de fundar la República de los iguales, ese *gran hospicio* abierto a todos los hombres. Han llegado los días de la restitución general" [13].

Babeuf quizás no pensó en la posibilidad de ver realizado su sueño. Era loco y tremendamente ignorante, pero no carecía de experiencia política. Podía comprender perfectamente de dónde surgirían las dificultades más serias para la construcción de su hospicio. Amaba el poder por lo que tiene de negativo. Soñaba con la igualdad más para vengar frustraciones personales que para satisfacer esperanzas ajenas. De haber tomado el gobierno en sus manos hubiera exigido la suma del poder público para cumplir su programa de amputaciones. Esto es lo grave en las democracias utópicas; necesitan una concentración tan grande de fuerzas en el cuerpo encargado de fabricar el paraíso, que luego resulta imposible detener el crecimiento inexorable de la tiranía.

Hoy los Estados Unidos del Norte se han convertido en los verdaderos fabricantes de la auténtica democracia. Tanto y tan bien han organizado este régimen de gobierno que un objetivo fundamental de su política exterior consiste en la extensión y fortalecimiento de la democracia. Admiten la existencia de problemas más o menos irritantes con países democráticos, pero los consideran poca cosa comparados con las divergencias existentes con las naciones totalitarias. Diremos para refrescar la memoria de los olvidadizos: el totalitaris-

[13] Buonarrotti, "Gracchus Babeuf et la conjuration des égaux", *Socialismo premarxista*, Un. Central de Venezuela, Caracas, 1961.

mo comunista fue, durante la lucha contra el fascismo, una democracia hermana. Hoy Norteamérica le niega ese título en un sentido estricto, pero los rusos sin importunarse por el monopolio americano sobre la palabra, se llaman a sí mismos y a sus colonias: democracias populares. El adjetivo es una redundancia, pero como las hay oligárquicas, resulta un reclamo de autenticidad.

Limitémosnos a la democracia norteamericana y sin poner en dudas su carácter genuino, examinemos algunos de sus presupuestos fundamentales. Es el mejor régimen conocido en el universo mundo. El empeño americano en propagarlo nace de esta seguridad: un mundo democrático es un mundo mejor, probablemente el mejor de los mundos posibles.

Esta democracia supone un sufragio abierto a todos los habitantes de un país sin distinción de credos, de razas, ni de sexo y por supuesto sin tomar en cuenta desigualdades capaces de señalar diferencias en las cualidades existenciales de un "homo cualumque". La verdadera democracia extiende a todos los ciudadanos el beneficio de elegir el candidato demócrata o el candidato republicano, además lo provee de todo lo necesario para mejorar sus condiciones económicas en un ámbito de trabajo libre. La democracia abre las puertas de la fortuna a todas las ambiciones y capacidades y ofrece una cultura media al alcance de los caletres más modestos. Esta cultura tiene por misión principal convencer al ciudadano común de los Estados Unidos, de la aptitud democrática para hacerlo feliz. Si no fuera por las amenazas totalitarias la vida del hombre sería un paraíso. La democracia fabrica así su autoelogio y funda los principios de su legitimidad recomendando el respeto a la Constitución de 1772 y sus posteriores modificaciones.

La Constitución es el libro sagrado de una auténtica democracia plebiscitaria. Poner en duda el carácter indiscutible de sus principios es declararse enemigo del pueblo que la promulgó y aprobó en la Convención del 17 de septiembre de 1787. El preámbulo expresa claramente su origen y determina con precisión sus objetivos. Negarle a una nación el derecho de constituirse

a sí misma como nación es negar la posibilidad de la democracia por una aplicación pérfida del principio de no contradicción. Si se afirma: el régimen democrático nace, como cualquier otro, de la fuerza y se impone gracias a la voluntad y la determinación de una minoría resuelta, se ha caído en la peor de las herejías.

Negar a la democracia el derecho a la propaganda es rechazar al bien político por antonomasia y admitir, sin otro requisito, que sólo los fascistas y los comunistas pueden sostener la popularidad por medio de la educación, la televisión, la prensa y el altoparlante.

La legitimidad de los regímenes se funda en la adhesión popular y ésta se obtiene por la propaganda. Si ninguna de las democracias por nosotros conocidas escapa a esta necesidad, evidencia una verdad de Pero Grullo, válida para todos los tiempos y lugares: el poder político, además de inteligencia y voluntad, necesita apoyo popular. Esto se conseguía antes por la fuerza y por los servicios prestados, hoy se consigue por la fuerza y por la propaganda, una modalidad solapada de la violencia.

Podemos discutir el valor del sufragio universal como medio de auténtica participación democrática. Tenemos derecho a pensar que la influencia del dinero se hace sentir en la opinión pública y la sella con su insistencia publicitaria, pero no podemos desconocer un rasgo definitorio de la democracia, sea o no totalitaria: la exaltación del hombre masa, el culto de ese anónimo destinatario de todos los santos y señas de la propaganda y la técnica unidas.

Cuando la soberbia tenía por protagonista un hombre extraordinario: Atila, Tamerlán, Calvino o Napoleón, se podía prever una caída más o menos rápida. Lo realmente peligroso de nuestra época es que la soberbia se ha convertido en el vicio de los más miserables. Es ese rebaño reiterado en cada generación quien se sostiene en su orgullo colectivo merced al condicionamiento de ideologías puestas al servicio de su vanidad mediocre. El genio tiene la medida de la claridad de su inteligencia, pero la imbecilidad es abismal, parodia la infinitud en la profundidad de su inconsciencia.

IX

Libertad y poder

Para el hombre formado a la luz del pensamiento cristiano la libertad era el resultado de un largo esfuerzo de conquista interior. Imposible pensar en ser libre si no se alcanzaba la posesión de sí mismo en el perfecto señorío sobre las pasiones. El romanticismo revolucionario introdujo en nuestra cultura un nuevo sentido de la libertad. Desde ese momento ser libre no consistía tanto en adquirir dominio sobre los movimientos del ánimo, como en obedecer a las inclinaciones espontáneas del afecto sin someterlas al orden del espíritu.

Charles Maurras, en *Les amants de Venise* cita una frase de Musset reveladora del concepto romántico de libertad: "El ejercicio de nuestras facultades, ese es el placer; su exaltación, esa es la felicidad".

Acota Maurras, explicando la índole del sentir romántico: "No hizo otra cosa sino cultivar la exaltación. La vieja pasión de sentir, *libido sentiendi*, elevada a la dignidad de un principio de conducta. Esta idea falsa determinó sus desgracias".

Las ideas falsas toman siempre las ropas de la verdad y resulta difícil no aceptar la primera premisa de la frase de Musset. Efectivamente el ejercicio de nuestras facultades favorece el desarrollo feliz de nuestra naturaleza. Pero el pensamiento de Musset, aunque se presenta con el sello de una fórmula clásica, emplea dos palabras delatadoras de la nueva mentalidad: placer y exaltación. El ejercicio de las facultades no tiene otro

fin que el goce de lanzarlas por el camino de un frenesí sin objetivos inteligentes.

En eso consiste la ausencia de señorío. La revolución burguesa comenzó por destruir la verdadera idea de virtud convirtiéndola en la inhibición vergonzante de una fuente pletórica de vitalidad. Cuando el hombre se ha convencido de que la virtud es solamente el dique molesto opuesto a la fresca irrupción del instinto, éste queda abandonado a un crecimiento sin control.

San Agustín, en su retiro de Casicíaco, repasaba con corazón cristiano las máximas morales de los autores clásicos y convenía con los filósofos grecolatinos en la miseria moral de los apetitos abandonados a su impulso. En su *De libero Arbitrio* explicaba a Evodio, su interlocutor: cuando se dominan todas las concupiscencias del alma, el hombre está perfectamente ordenado. No se puede llamar orden recto cuando lo inferior domina a lo superior. Traducimos la continuación de su discurso porque pone en claro la exigencia de una auténtica libertad: "Pues cuando la razón, mente o espíritu, gobierna los movimientos irracionales del alma, entonces es cuando se dice que domina en el hombre lo que debe dominar, y domina en virtud de aquella ley que dijimos que era la ley eterna".

La opinión de Agustín tiene el peso de una evidencia práctica. Esto hace difícil explicar el cambio de criterio. ¿Qué desviaciones sufrió la doctrina tradicional en los usos de los pueblos cristianos, para que se invirtieran los términos en la relación de las pasiones con la razón?

El primer cambio lo sufrió el concepto mismo de razón. El "logos" griego y la "ratio" latina no eran pensados como facultades calculadoras al servicio del deseo de saber o de dominar. Señalaban la vida intelectual, una forma más alta de realidad, capaz de asumir los movimientos inferiores y hacerlos ingresar positivamente en la plenitud de una existencia superior. Dios era espíritu, razón y *logos* al mismo tiempo, pero también era el Ser en su expresión cabal y absoluta. Tender con todo el vigor del ánimo hacia Dios, era buscar un encuentro lleno de fuerza y positividad existencial. Nadie sentía menoscabadas las fuen-

tes de la vida pasional porque las lanzaba, como las torres de una catedral gótica, hacia la altura donde vivía el amor increado.

La Edad Moderna pierde paulatinamente el sentido viviente de la espiritualidad. La razón no es ya la forma más alta de la realidad y al perder contacto con las fuentes místicas de la vida sobrenatural, no conserva otro calor que aquél proveniente de los estremecimientos sensibles del cuerpo.

Cuando el espíritu humano extrae su vida de Dios aspira a una unión efectiva con la fuente de la Gracia, porque en definitiva esa unión colma sus aspiraciones de plenitud de una manera concreta. Esta esperanza justifica el pliegue ascendente impuesto a las facultades inferiores cuando se las somete a las exigencias del espíritu.

Pero si la razón es un simple aparato para calcular los beneficios obtenidos en una existencia regulada por la previsión, ¿qué son las virtudes? Compuertas para contener las aguas del impulso y evitar los desbordes capaces de arrastrar los hitos fijados en nuestros proyectos. Esta idea negativa de la virtud impuesta por la mentalidad burguesa, justifica la rebelión romántica: vale más vivir en el desorden de la espontaneidad pasional que helarse en el formalismo de una ética sin vida sobrenatural.

Libertad y libre arbitrio

La doctrina tradicional acerca del libre arbitrio corresponde a una reflexión sobre la naturaleza de la voluntad. La voluntad tiene un movimiento necesario en razón de su función natural: quiere aquello que la inteligencia le presenta como bueno.

La libertad, por su parte, excluye la determinación y la violencia y así un agente es libre cuando puede oponerse a un movimiento nacido de su naturaleza. Esto significa aptitud para abstenerse al cumplimiento de la exigencia física o capacidad para contrariarla resueltamente. A esta facultad llamaron los escolásticos: "potencia verdadera frente a los opuestos".

Esta potencia se expresa también en la realización de actos contradictorios: querer o no querer algo, amar u odiar, obrar o no obrar, etc. Cuando frente a posibilidades de este tipo somos dueños de nosotros mismos y no nos sentimos compelidos por una fuerza dominante, podemos hablar de libertad.

Santo Tomás definió la libertad como una "facultad electiva de los medios conservado el orden del fin". La definición instalaba la libertad en el meollo de la vida racional. "El hombre obra con juicio, puesto que juzga con su facultad cognitiva que debe huir de esto o procurarse esto otro. Este juicio no es instintivo respecto de las acciones particulares, sino racional discursivo; por eso obra con libertad el juicio pudiendo diverger entre cosas opuestas. Respecto de las cosas contingentes la razón puede escoger entre los contrarios como se ve en los silogismos dialécticos y en la persuasión oratoria" [1].

Las acciones particulares, señala Santo Tomás, son contingentes, por esa razón, el hombre puede optar entre resoluciones opuestas. El albedrío es facultad de la voluntad y la razón porque se expresa en la opción, cuyo fundamento es la deliberación del intelecto y la decisión de la voluntad. El que niega el albedrío niega también la razón.

Leonardo Castellani, en una nota al pie de su versión castellana de la *Suma*, comenta este pasaje con reflexiones muy atinadas: el hombre tiene albedrío pero no libertad omnímoda. No es libre respecto al bien en general, ni tampoco en relación al último fin. Su facultad de albedrío está impedida o trabada por la mala disposición de la materia en caso de idiotez: libertad nula. La ignorancia oscurece el juicio de la inteligencia y por ende disminuye la libertad. Lo mismo sucede cuando el hombre no domina sus pasiones y es movido por ellas sin que el juicio pueda imponer su ley a la voluntad. La rutina es también obstáculo para el pleno ejercicio del arbitrio.

Para Tomás el albedrío es potencia, *vis*, porque es principio de los actos libres. Rechaza la idea de hábito

[1] *S. Th.*, Ia. Iae., Q. 83 a 3.

porque no dispone el apetito a querer una cosa determinada, bien o mal. Se tiene libertad cuando se está disponible para elegir una u otra posibilidad.

Lo propio del arbitrio es la opción, por eso participa de la inteligencia proponente y del apetito *volente*. La opción se ejerce sobre los medios conducentes a un determinado fin y como éstos se ofrecen como bienes, la libertad se origina en la inteligencia y es regulada por ella, pero formalmente pertenece a la voluntad.

En el fin como tal no se da elección ni libertad, porque la voluntad quiere necesariamente el fin y la felicidad en tanto tales. La doctrina tomista sostiene la unidad sinérgica de la inteligencia y la voluntad. No son dos entidades diversas sino una sola que cumple un doble oficio. Lo mismo sucede con la voluntad y el libre arbitrio. Existe una sola potencia: la voluntad y ésta necesariamente quiere el bien y el fin último, pero suele ser libre en la elección de los medios para llegar a él.

La doctrina de Santo Tomás encontró objeciones entre los escolásticos posteriores como Duns Scoto y Guillermo Ockham. Ambos estimaban la libertad como principio radicado exclusivamente en la voluntad. Para Santo Tomás era una cierta indiferencia activa respecto a varios bienes particulares. De esta suerte la causa eficiente de la libertad será la facultad capaz de originar esta indiferencia.

Lo propio de la voluntad es querer, pero no proponer un objeto al apetito. Si la indiferencia voluntaria depende del modo como le es propuesto el bien, ese tono depende de la inteligencia. Si el bien es propuesto con carácter necesario la voluntad se orientará necesariamente hacia su consecución, pero si los propone indiferentemente junto con otros, esta indiferencia en la presentación intelectual origina la libertad en la opción.

La raíz intrínseca de la libertad está en la amplitud y universalidad con que la voluntad quiere el bien. Pero esta situación depende del carácter abstractivo del conocimiento humano. Si conociéramos la esencia concreta de las cosas veríamos con precisión, en cada una de ellas, su íntima relación con el fin último. El carácter universal abstracto del saber provoca la

universalidad del bien presente en la inteligencia. En la imposibilidad de discernir con certeza el medio infalible para ir hasta el fin último, reside la libertad de elección.

En su esencia metafísica la libertad manifiesta la condición de un ente autónomo en la leal expresión de su naturaleza. Dios es libre por antonomasia aunque no puede errar. Su infalibilidad se funda en una inteligencia sin desmedro, por eso quiere siempre con adecuación perfecta a un conocimiento sin fallas. El hombre es falible por su debilidad cognitiva y si libremente quiere de acuerdo con el ser, libremente se encadena a sus errores y pierde el fundamento de su independencia. Cuando vemos en la libertad la razón suficiente de nuestra falibilidad no vemos con rigor toda la dimensión del problema. Errar es humano, dice un refrán conocido, pero se es humano en tanto se es racional y el error es el producto de una inteligencia vulnerada en su ejercicio específico por una opción maliciosa. Los teólogos, de acuerdo con la revelación, datan la historia del hombre a partir de una elección pecaminosa y los vaivenes de su fortuna histórica prueban la frágil consistencia de su intelecto.

El primer pecado nace de una pérdida previa del *dominium*. Sin señorío sobre las pasiones no hay autonomía y por lo tanto tampoco hay libertad. El sometimiento a la ley ordenadora de la vida espiritual disminuye los riesgos del error y fortalece la posesión de sí mismo y el uso pleno de la libertad.

La libertad entra en la explicación del error pero no es su causa. Si nuestra inteligencia fuera infalible gozaríamos de una libertad sin mengua. Sólo el orgullo, la soberbia de la propia excelencia, pudo llevar al primer pecado pero éste desata una suerte de reacción en cadena, cuyo efecto más inmediato es la pérdida de la inteligencia del fin último y de los medios hasta él conducentes.

El hombre es libre porque es inteligente y la perfección en el saber va de par con la integridad del libre arbitrio. Esta verdad vale en todos los niveles de la actividad humana, pero especialmente, en el orden de las libertades políticas. Es absurdo pensar con li-

bertad en cuestiones de orden político sin pleno conocimiento del problema sobre el cual se piensa. Una información errónea, apresurada y generalmente deformada a designio, pone en movimiento una corriente de opinión con pretensiones de estar acertada sobre una multitud de situaciones mal estudiadas y peor comprendidas. Sobre errores de este tipo, reposa la democracia moderna.

En el fondo, más que sobre un error, la democracia se funda en una mentira. La idea de un pueblo soberano supone conocimiento egregio de los actos fundadores de una soberanía nacional y esto es el privilegio de una minoría muy bien dotada para el ejercicio del gobierno. La buena conducción política exige la formación de esa minoría.

Cuando existían los antiguos órdenes comunitarios: familias, corporaciones, provincias y estamentos, no era difícil detectar las buenas inteligencias políticas. Cada uno de estos cuerpos intermedios tenía el sentido claro de sus necesidades y auspiciaba el ascenso de aquellos más capaces de favorecer sus intereses. El rey mismo, colocado en la cúspide de la sociedad política, precisaba ejercitar una aguda perspicacia en la selección de sus servidores si quería conservar la corona y mantener la continuidad de su poder. Pero, como escribía Augustin Cochin a Charles Maurras: "cuando todos estos antiguos cuerpos caen pulverizados, un partido organizado de una cierta manera se apodera fatalmente de la opinión, la dirige artificialmente por el solo impulso de su juego mecánico, sin deber nada a causas naturales o a otras, ni a la acción legítima de sus ideas, ni al número de sus afiliados, ni al talento de sus jefes. El reino del interés general, el de la mayoría numérica, es una quimera: el pueblo pasa de las manos de una minoría que tiene el derecho de mandar a las manos de una minoría que tiene el arte de engañar".

El engaño consiste en dirigir la imaginación de las masas haciendo espejar la utopía de una abundancia conseguida sin esfuerzo y por el solo juego de la voluntad colectiva: "en esa edad de oro del sufragio universal —escribe el mismo Cochin— el pueblo parece

pasarse de todo consejo. La iniciativa como los poderes vienen de él. Se conocen sus lenguaraces, pero no los jefes subrepticios y ocultos. Se reúne sin ser convocado, firma petitorios sin saber de dónde vienen, nombra diputados sin saber de dónde salieron sus candidaturas, se subleva sin seguir a nadie".

Cuando se habla de la soberanía del pueblo, se habla en realidad de una red de pequeñas sociedades de opinión con medios para mover la voluble fantasía de la masa. No se trata de inteligencia política en sentido estricto sino de habilidad para manejar elecciones, suscitar apetitos, crear ilusiones. Deformada la inteligencia de las gentes por el asedio de una propaganda incansable, se pierde de vista hasta la comprensión del bien más inmediato, por el espejismo de bienes lejanos, incontrolables, utópicos.

Nueva noción de libertad

Simone de Beauvoir, *Egeria* del existencialismo marxista, ha hecho una exégesis del nuevo sentido de la libertad en su ensayo *Pour une morale de l'ambigüité.* Conviene meditar su contenido porque la idea de libertad en él expuesta, se convirtió, con el curso de algunos años, en un lugar común de la nueva ola revolucionaria.

Para comprenderlo bien conviene recurrir a un breve repaso de los puntos fundamentales de la filosofía de Sartre. El primero de ellos consiste en la superioridad de la existencia sobre la esencia, verdad que la escuela tomista había visto con singular penetración, pero que Sartre hace suya considerándola casi inédita en la historia del pensamiento. El hombre comienza como una tabla rasa, pero en la medida de la realización de sus proyectos, se define como eso que ha elegido ser.

Esta elección no se determina en un plano individual y solitario, pues no se trata de elegir únicamente para mí, sino de comprometer, en cada elección, a todo el hombre: "en efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como

consideramos que debe ser. Elegir ser esto o aquello, es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, este es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos. Si por otra parte la existencia procede a la esencia y nosotros quisiéramos existir al mismo tiempo que modelamos nuestra imagen, esta imagen es valedera para todos y para nuestra época entera"[2].

Jean-Paul cree que si un obrero elige ser cristiano embarca a toda la humanidad por el camino de la resignación en función de una quimera inexistente. Simone añadirá: con ello ato al hombre a un modo de pensar que inhibe su proyecto y lo convierte en la presa fácil de los opresores de la libertad.

El existencialismo está ahí para iluminar la inteligencia y advertirla sobre los peligros capaces de coartar la libertad de elección: "querer la libertad es lo mismo que querer develar el ser". Con esta afirmación se identifica la libertad con la inteligencia. No podría ser de otro modo, pues la inteligencia comienza con nada y se define en cada acto electivo. Simone escribe: "se define una empresa positiva y constructiva de la libertad, porque hace pasar el ser (lo dado) a la existencia en un movimiento sin cesar superado"[3].

Este aserto coincide con la idea de Jean-Paul: el hombre es la libertad. Si se toma tal declaración en sentido individualista se desposee al hombre de su solidaridad con los otros. No se sabría por dónde meter la responsabilidad marxista en este alarido egolátrico. A Jean-Paul no le importan mucho las dificultades del dilema. Si eligió ser marxista y permanecer en Francia, será porque nada conviene tanto a un intelectual de izquierda, como elegir libremente el comunismo en un país donde no hay que elegirlo a la fuerza. Sofisma práctico perfectamente acordado con la moral de la ambigüedad.

La inteligencia es libre, cuando libremente se com-

[2] Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Bs. As., 1960, p. 17.

[3] Beauvoir, Simone de, *Pour une morale de l'ambigüité*, Paris, Gallimard, 1947, p. 114.

promete en la posibilidad de nuevos descubrimientos, manifestados por el indefinido desvelamiento del ser, en los sucesivos encuentros con la inteligencia. Tal vez sea permitido pensar en un futuro donde los hombres conocerán el libre despliegue de la libertad: "una actividad constructora sería posible para todos, si cada hombre pudiera realizar positivamente sus proyectos y su propio porvenir".

Desgraciadamente este sueño libertario no puede realizarse por la situación de opresión padecida por la mayoría de los hombres. Este hecho social impide la formación de un clima de auténtica libertad. Luchar contra las trabas sociales es obra del marxismo y liberar al hombre de sus ataduras es tarea de la filosofía existencial.

Mi libertad exige, para cumplirse, disponer de un porvenir abierto: son los otros hombres quienes abren mi porvenir, porque al constituir el mundo de mañana definen mi futuro; pero si en lugar de permitirme participar en ese movimiento constructor, me obligan a consumir vanamente mi trascendencia, manteniéndome por debajo del nivel conquistado por ellos y a partir del cual se efectúan las nuevas conquistas, entonces cortan mi porvenir y me cambian en cosa [4].

En menos palabras: el verdadero sentido de la libertad me obliga a engancharme en el movimiento de la revolución mundial encabezado por el partido comunista. El hombre es libertad y proyecto, pero la revolución determina el proyecto del hombre socialmente considerado. Oponerse a la revolución es negar el porvenir y por ende negar el proyecto, la libertad y el hombre mismo.

Aristocracia y libertad

La lengua de Simone de Beauvoir es fluida pero sus ideas confusas. Un lector preocupado por conocer la realidad concreta, se perdería en la verborragia pedantesca de la ilustre escritora. Si algo puede discernirse

[4] Ibíd., p. 126.

en esa algarabía de tópicos es esto: la libertad no es resultado de una conquista interior, sino de un movimiento colectivo desatado por una fuerza algo extraña a nosotros mismos pero que nos arrastra inexorablemente hacia la libertad. Oponerse al torrente de la Revolución, levantar barreras contra su avance indetenible, es condenarse a un anacronismo sin remedio y renunciar para siempre a la libertad de flotar como un corcho en la corriente de la historia.

Después de hacernos esta cándida reflexión cabe preguntarnos todavía: ¿no sería esa oposición al determinismo revolucionario la única manera de probar nuestra libertad?

En los cerebros revolucionarios vaga todavía una suerte de nube teológica. Para ellos, como para los pensadores cristianos, el hombre logra su libertad en su encuentro con el ser verdadero. Para llegar hasta la fuente misma de la vida, el cristiano debía limpiar todos los fangosos canales de la concupiscencia. Su libertad era el pago de una purificación larga y dolorosa. El revolucionario es más democrático. La libertad está al alcance de cualquiera, si tiene el tino de ponerse en las filas del partido y servir su causa con toda la fe, la esperanza y esa total falta de caridad que constituye su gracia particular.

El hombre antiguo y el hombre cristiano supieron crear un ideal verdaderamente aristocrático de vida. Es un error de Nietzsche atribuir al cristianismo la paternidad de la democracia moderna porque puso la caridad en la cima de las virtudes teologales. Ninguna virtud es tan poco accesible al vulgo como la caridad. Pensemos que ella inspira todo sentido de responsabilirar generosa y heroica, esto nos hará comprender la nobleza de una virtud vilipendiada por quien confunde nobleza con soberbia.

La soberbia es un vicio canalla y afecta en especial a los habitantes de esas villas miserias de la cultura que son las redacciones de lo periódicos, los grupos de trabajo para el mejoramiento de la humanidad, para el desarrollo, el progreso o cualquier otra idea peregrina capaz de poner en manos de unos cuantos intelectuales

de izquierda la gerencia del sentido de la historia o de las verdades de la Evolución.

El ideal griego del hombre noble tuvo su contrapartida en la exaltación del orgullo y en las aberraciones de la concupiscencia, pero como escribe Jaeger en *Paideia*: "fue el momento único e inimitable en que la fe de la antigua Grecia vio en este mundo, transfigurado y henchido de divinidad, y dentro de los límites de lo terrenal, la posibilidad de llegar a la perfección y elevar la figura humana a la cumbre de la divinidad, y en que fue posible concebir la propia santificación mediante la lucha de nuestra naturaleza mortal para acercarnos a aquel modelo de dioses en forma humana que los artistas ponían ante nuestros ojos, de acuerdo con las leyes de aquella perfección" [5].

El cristianismo abrió para la vida del hombre una perspectiva de realización sobrenatural ignorada por el griego, atado a los límites de la tierra. Este nuevo ideal de nobleza no buscaba expresar en el equilibrio de las formas corporales la trágica serenidad del alma resignada al brillo efímero del sol y a la larga espera en las tinieblas del Hades. El cristiano supo de una vida superior y más alta. Su lucha en este bajo mundo suponía la victoria sobre la muerte y el júbilo de una resurrección gloriosa. Los dolores y sufrimientos de la carne perecedera fueron superados por la Gracia en la esperanza de hacerlos "triunfales en la gloria, como las llagas de Jesús resucitado" [6].

La tarea de recrear al hombre interior para hacerlo digno de las promesas de Cristo, es faena concurrente de la Gracia de Dios y la libertad del hombre. Dice San Bernardo: hay que guardarse de atribuir la salvación a nuestra sola voluntad, que es flaca, ni a la exclusiva necesidad divina. La gracia despierta el libre albedrío cuando siembra los pensamientos, le sana cuando ordena su afecto, le fortalece para llevarlo a la acción, le sostiene para que no sienta desmayo. De tal modo con el libre albedrío que al principio le previene y luego le

[5] Jaeger, W., *Paideia*, F.C.E., México, 1957, p. 197.

[6] Berto, Victor Alain, citado en *Itinéraires*, Nº 132, año 1969, p. 3.

acompaña; le previene para que después coopere con ella. Y de este modo lo que empezó la gracia sola, lo llevan a término ambos; lo obran, no separados, sino a la vez; no hace parte la gracia y parte el libre albedrío, sino que lo obran todo con una operación indivisible. La gracia salva pero el libre albedrío es para quien se salva: "quita el libre albedrío, y no habrá quien pueda salvarse; quita la gracia y no habrá quien salve" [7].

Esta tarea común de gracia y libertad funda los justos títulos de la nobleza cristiana. "El hombre noble —escribe Thibon— coloca la razón de ser de su existencia y la fuente de sus acciones en una fe, un ideal, un código de honor que superan infinitamente su yo caedizo... porque el principio de su virtud está fuera de él mismo, su mano izquierda ignora lo que hace su diestra; olvidar los servicios prestados constituye uno de los criterios esenciales de la nobleza... el grado de nobleza de un individuo está medido por la separación entre sus razones de vivir y de obrar y las exigencias del yo carnal y vanidoso. En donde esta separación no existe, la bajeza es absoluta. En donde esta separación es infinita, la nobleza es sin límites, como en los santos cuya alma habita Dios" [8].

Lograr esa separación entre las razones de vivir y las exigencias de la carne es resultado de una lucha ascética, de una educación cuya misión es dar a la inteligencia los más altos motivos de acción.

Libertad democrática

Los ideales aristocráticos tienen la limitada difusión de las virtudes heroicas. Sólo contagian a los mejores, a los más exigentes. Cuando en una sociedad el estamento encargado de encarnar los ideales nobles pierde su vigor y el nivel moral de sus aspiraciones, le restan,

[7] San Bernardo, "De la Gracia y del libre albedrío", *Obras*, t. II, B.A.C., Madrid, 1955.

[8] Thibon, Gustave, *Retour au réel*, Lardanchet, Lyon, 1943, pp. 210-211.

para distinguirse de los otros, los privilegios materiales, el poder, las prebendas, las ínfulas sin fundamento y el orgullo vacuo de glorias inmerecidas. Esta situación despierta la envidia y sugiere la necesidad de una sustitución de valores. La fuerza de la nobleza: el honor, el dominio de sí, la generosidad se han convertido en su propia caricatura: vanagloria, empaque, despilfarro.

Con la pérdida del sentido religioso las virtudes se anemian. La castidad, el ascetismo, la humildad, son asumidas por el hombre carnal y se convierten en cálculo, mezquindad, servilismo. La existencia se ciñe al horizonte de la tierra y el hombre pone toda su energía en aumentar sus posesiones sobre las cosas.

La autoridad no tiene su trono en la vida interior y se carece de un tribunal divino ante quien rendir cuenta de los movimientos más íntimos del alma, donde se gesta la conducta. Abandonado de Dios el hombre delega en las cosas, en el dinero, la tarea de medir su valor.

La libertad aristocrática se fundaba en el señorío sobre las pasiones. Su perfeccionamiento estaba librabrado a una ley de crecimiento natural y a una disposición de obediencia a la Gracia capaces de llevar el alma al encuentro de Dios.

Pero ahora el espíritu se adjudica la faena de poner la realidad externa al servicio de los apetitos. La libertad debe ser medida por la cantidad y extensión del dominio sobre las cosas. El hombre clásico y el cristiano se encontraban colocados frente a una realidad creada por Dios. Su pensamiento era dócil a las exigencias de un orden universal divino, declararlo libre era suponerlo absoluto y por ende desvinculado de esa realidad por conocer. Ahora no se trata de conocer, sino de dominar. El pensamiento dirigido por la concupiscencia no tiene otro límite que la impotencia. El devenir ha reemplazado al Ser y el hombre nuevo se siente a la cabeza de un movimiento de realización que imita, en su transposición inmanentista, la obra de la creación.

La democracia liberal hizo del poder económico el patrón de la libertad. Se era libre en tanto se podía hacer esto o tener aquello y tal posibilidad dependía de los medios financieros. Pero la posesión del dinero no exi-

ge virtudes heroicas ni disposiciones especiales, por eso engendra fácilmente la envidia: todos se sienten con aptitudes para gozar de los bienes puestos en manos de los más afortunados. La sociedad democrática nacida bajo el influjo de las ideas igualitarias, segrega resentimiento tan naturalmente como el hígado bilis.

El fantasma del mundo capitalista liberal es la mala conciencia de una distribución injusta del dominio sobre la realidad exterior. Esta situación espiritual inspira a los príncipes de este mundo el ardid de una ilusoria participación de las masas en el poder. La apoteosis del hombre mediocre nace de este manantial impuro y con ella, la utopía de todos los "mañanas que cantan". El hombre masa se regodea con los futuros viajes interplanetarios cuando todavía no puede llegar decentemente desde su casa hasta su lugar de trabajo. Sueña con el triunfo de los injertos, pero no puede curar sus gripes estacionales ni su lumbago. Pero el espejismo colectivo le oculta su impotencia personal y el poder delegado en las organizaciones sociotécnicas le impide ver la miseria de su realidad.

Las llamadas libertades democráticas confirman el orgullo colectivo y dan, al más simple y desvalido de los súbditos la impresión de gozar, sin ningún esfuerzo, de todos los privilegios que eran el patrimonio de una minoría selecta. ¿No es dueño de decidir en materia de religión como un teólogo eminente? ¿No lo convocan a que opine sobre la estructura sociopolítica de su país como si fuera un legislador? ¿No lo invitan a transformar, alterar y aun trastrocar las estructuras fundamentales de la patria como si fuera el mismo Padre Eterno? ¿Qué soberano absoluto, en las épocas más autoritarias de nuestro Occidente tenía el derecho de destruir el régimen de propiedad, abolir las familias, cambiar los ideales educativos?

"Los derechos del hombre", certifican el nacimiento de una nueva libertad y dan a cada uno la posibilidad de hacer todo lo que no perjudique a otro. El ejercicio de los derechos naturales, tiene por única barrera, el goce de los mismos derechos otorgados a los otros

¿Puedo sentirme atado por una obligación determinada por la ley al señalar los límites de mis derechos?

¿Qué sucede con el mandato de amar a Dios por sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo por el amor de Dios? Son decisiones pertenecientes a un fuero íntimo al margen de toda obligación. Puedo adoptarlas si quiero, pero no estoy obligado a ellas. Todavía más, en uso de mi libertad de pensamiento puede declararlas nulas, obsoletas, superadas o no vigentes y como tengo derecho a expresar mis opiniones, valgan lo que valieren, puedo permitirme un proselitismo en consonancia. Cada ciudadano, en virtud de los derechos del hombre puede dedicarse a destruir en los otros los fundamentos de su moral, de su religión, de su fortuna personal, de su tradición. ¿Puede haber algo que halague más la vanidad de un imbécil? Saberse en condiciones de comunicar libremente sus ideas: hablar, escribir e imprimir todo lo lucubrado por su estúpido cerebro sin más trabas que la ofensa al pudor, a los magistrados, a los próceres o a alguna acéfala deidad republicana.

El imbécil tiene que ser rico o gozar de una situación especial para tener acceso a los medios técnicos de comunicación. Marx advirtió el valor excesivo del dinero en la sociedad burguesa: sustituía el talento y cuando existían los medios financieros no había necesidad de contar con la inteligencia.

Pero Marx se convirtió en el corifeo de todos los burgueses castrados, de los sobrinos sin herencia y de los intelectuales frustrados. Su filosofía es el canto al hombre genérico, intercambiable como un mameluco y prolijamente podado de toda excelencia personal. La mayoría de edad de las masas, la toma de conciencia del proletariado, la fe madura y la obediencia adulta son jalones para marcar el ascenso de los tontos y señalar el predominio de los truhanes. Todos estos santo y señas de la revolución manifiestan el vacío de la autoridad y ponen en lugar de Dios una vaga entelequia fácilmente manejada por los poderes ocultos.

Libertad interior y dominio

Retornamos a un tópico visto en varias oportunida-



des. Nuestro deseo no es repetir monótonamente lo ya dicho sino acentuar con renovado vigor la necesidad del dominio para la existencia de la auténtica libertad. La perfección cristiana exige la posesión de las virtudes en un grado heroico, para ello, debe vencerse el egoísmo, la sensualidad, la pereza, la impaciencia, la envidia, la injusticia en los juicios, el amor propio, las necias pretensiones, el buscarse a sí mismo en la misma piedad, el deseo inmoderado de consolación, el orgullo intelectual y espiritual, y, en fin, todo lo que se opone al espíritu de fe y confianza en Dios.

Sin conocer la asistencia del Espíritu Santo, rectora en el camino hacia la verdad, Aristóteles había advertido el carácter ordenador de la virtud natural y cómo estos hábitos buenos eran impuestos por la vigencia de un espíritu empeñado en llevar al hombre hacia su más alta perfección. El ejercicio pleno de las virtudes era un conocimiento (*frónesis*) aproximadamente traducido por prudencia. Era sabiduría y suponía, al mismo tiempo, la buena disposición concurrente de todas las virtudes morales. La inclinación viciosa tuerce el conocimiento y maldispone la inteligencia para la verdad. Las virtudes morales rectifican los apetitos y los someten a la ley del espíritu. Esta ley reguladora es una "mediedad superadora" entre dos momentos extremos: miedo y temeridad para la fortaleza, inapetencia o gula, impotencia o desenfreno para la templanza. Decimos mediedad superadora para evitar se confunda el justo medio de Aristóteles con un mediocre compromiso entre dos extremos. La virtud no es el resultado de un cálculo minúsculo sobre los goces o peligros inherentes a la satisfacción de un deseo. Señala la eminencia donde se instala el dominio y desde la cual percibe el camino a seguir para alcanzar la perfección.

La percepción de ese itinerario está librada a la inteligencia, ella elabora el juicio práctico en sinérgica concurrencia con todas las virtudes integradoras de la *frónesis* o prudencia.

La *frónesis* es virtud del entendimiento y pone acuerdo entre lo afirmado por la razón y lo querido por la

tendencia[9]. Conocimiento y verdad —confirma Aristóteles— referidos a la acción.

El fin del intelecto práctico es dirigir los apetitos con rectitud para que no haya interferencia entre los reclamos de la naturaleza y los fines perseguidos. Cuando se produce una fisura entre las exigencias naturales y nuestra débil capacidad de obrar, la acción es defectuosa y por ende mala.

El orden político es un orden práctico y así como no hay libertad moral si el juicio prudencial está vulnerado por el desorden de los apetitos, no puede haber libertad política sin conocimiento claro de los fines propuestos. No soy libre para decidir acerca de lo que no sé y mal puedo participar libremente en una empresa cuyos designios ignoro.

La moderna praxis política tiende a crear una situación intelectual confusa mediante una perenne movilización de las peores apetencias. Cuando el hombre común toma partido lo hace de acuerdo con todas estas oscuras impulsiones provocadas por la propaganda y no mediante un acto de inteligente reflexión.

La forma de conquistar la adhesión del público elector puede ser perfecta desde un punto de vista técnico y en este sentido debe advertirse su ventaja política: el consenso unánime y clamoroso de la muchedumbre. El peligro reside en la imposibilidad de conformar siempre a ese público y en la necesidad de tener en cuenta el reclamo de los más numerosos y por ende los que no entran en los repartos opíparos de la sociedad de consumo.

Libertades y fin de la libertad

Hablamos de la libertad política y de las condiciones naturales de su cumplimiento. Queda por tratar el tema de las libertades o sea el de las franquicias que los súbditos de un Estado, individualmente o asociados en cuerpos intermedios, poseen de una manera efectiva.

La declaración de los derechos del hombre ha sido, en este orden de cosas, de una generosidad tremenda. Las constituciones inspiradas en sus principios deben

[9] *Etica a Nicómaco*, L. VI, cap. II, 2.

apelar a una minuciosa casuística para evitar los equívocos de propósitos tan universales.

Una constitución capaz de garantizar a sus ciudadanos la libre publicación de sus ideas, el uso y disposición de la propiedad, de profesar un culto y de enseñar y aprender, debe establecer con nitidéz los límites lícitos de tales derechos para no caer en la trampa de afirmaciones tan vagas como peligrosas. En los albores de la nueva democracia, cuando todavía se gozaba el placer diario de negar una autoridad tradicional, no se pensaba en las terribles consecuencias de tales declaraciones. En realidad el organismo moral formado por la doctrina cristiana estaba casi intacto y con él los principios prácticos de la vida familiar y pública. Desaparecida la fe y cada día más ausentes de la legislación social las influencias cristianas, las libertades sostenidas por las constituciones liberales comienzan a dar sus frutos amargos: ¿Qué hace el gobernante democrático a quien se le solicita permiso para inaugurar el culto de Satanás? La liturgia puede estar concebida sin estridencias ni situaciones prohibidas por la ley. No hay obscenidad evidente, ni orgías, ni escándalo. Si mal hay, está escondido y el anteojo administrativo no puede verlo. Escapa al control de un pensamiento enemigo de la metafísica la existencia real del Demonio, por lo tanto la oportunidad de su culto no está encuadrada en ninguna figura penal prevista por los legisladores laicos. La renuncia a la superstición coloca todo el orden sobrenatural en el cándido ciclo de las utopías inofensivas.

Para un tradicionalista estas declaraciones universales apuntan a un objetivo bien preciso: destruir el orden social cristiano inspirado por la Iglesia Católica. Lo vio perfectamente Comte cuando afirmó que el pensamiento del siglo XVIII, por todo su contenido crítico, estaba dirigido a la demolición radical de la antigua organización teológica. El propósito de su sistema de política positiva era restablecer el orden sobre la base de un conocimiento científico de la sociedad y renunciar a las vagas enunciaciones libertarias cuyo poder destructor había cumplido su faena.

La libertad formulada en ese sentido amplio y sin li

mites precisos tiene un fin revolucionario y ha sido expresada así para destruir el magisterio de la Iglesia. Sin autoridad divina el trono de la conciencia queda vacante. El hombre nuevo saldrá de su crisálida y reclamará una autonomía absoluta en todas las funciones del orden espiritual.

El Antiguo Régimen estaba colocado bajo la dirección religiosa y moral de la Iglesia de Cristo. Sus ciudadanos no conocieron la libertad de pensar y publicar libremente sus ideas y menos aún la de practicar cualquier culto. ¿Esta situación hacía imposible un régimen de libertades?

Por lo que a mí me consta, no. Hubo libertades perfectamente reconocidas en los límites trazados por la revelación, el derecho natural y las aptitudes personales para aspirar a ellas. Las libertades eran concretas, personales, familiares o corporativas, pero bien determinadas y adquiridas por merecimiento y conquista. El estado ennoblecía a un hombre para premiar sus servicios y esta nueva dignidad asumida por el beneficiario, creaba una tradición de obligaciones y privilegios para toda su descendencia. Las libertades tenían el carácter de privilegios, pero éstos imponían una serie de deberes.

La libertad concedida por la sociedad política no significa la destrucción de un vínculo impuesto por otro cuerpo comunitario. Supone la instauración de una fuente de energía para ser usada en beneficio del orden. El hombre es libre cuando alcanza la plenitud de su naturaleza y se ordena al bien y a la verdad. El hombre moderno ha entendido mal el problema de la libertad. La piensa como a un proceso de liberación respecto a los lazos naturales y concibe el derecho a la prevaricación y el error, no como peligros de la libertad, sino como sus legítimas consecuencias.

Enfermo de individualismo busca en la separación la proyección de su disconformismo. Nacido protestante se ha dirigido por caminos de desorden al abandono perruno de la desesperación. El estado totalitario es una consecuencia de todos estos abandonos y al mismo tiempo la única posibilidad de recomponer por fuera y bajo la presión policial, el orden interior destruido por la revolución.

X

Poder y libertad

La idea de poder, considerada en su acepción más amplia, sugiere una fuerza igualmente capaz de servir los fines del Estado como de oponerse a ellos. El concepto es análogo y Dios es su analogado principal. En El el poder se da en la plenitud de su naturaleza. Pero como Dios es Inteligencia, su poder es autoridad y al mismo tiempo voluntaria providencia. Todos los otros entes tienen un poder relativo y entran, con inteligencia o sin ella, en la armonía del orden universal.

La sociedad humana conoce la existencia de muchos poderes y ha reservado el nombre de potestad para aquellos legítimamente reconocidos por la majestad de sus leyes. Pero hay otros, manifiestos o subrepticios, con decidida incidencia en el proceso histórico de una sociedad política.

Los cuerpos intermedios tienen un poder, el dinero tiene el suyo y la inteligencia también. Lo mismo puede decirse de las organizaciones criminales, terroristas, revolucionarias o de las simples asociaciones de derecho común. Una sociedad goza de buena salud política cuando el poder del Estado controla a los otros poderes y los hace concurrir en una misma acción constructiva. Cuando el equilibrio se rompe, el orden social entra en crisis y el Estado debe recurrir a todas sus fuerzas para recuperar el dominio comprometido. A este fenómeno político se lo conoce con el nombre de dictadura: recurso extraordinario cuyo papel es la restauración del orden. Cuando la dictadura fracasa, la sociedad entra en el

caos de la anarquía hasta que uno de los poderes en conflicto logra imponerse a los otros.

Ciertas tendencias contemporáneas consideran al poder como el objeto propio de la ciencia política y para delimitar la significación del término y hacerlo entrar por la puerta estrecha de sus propósitos, le hacen sufrir amputaciones más o menos arbitrarias. Se trata de una corriente intelectual originada en Maquiavelo y cuyo error consiste en tomar la parte por el todo: el poder político no es un fin en sí mismo porque naturalmente concurre a la constitución del orden social. El orden es el objeto de la praxis y por ende el saber propiamente político.

La palabra poder señala muchas categorías de fuerzas y entre ellas las hay sociales, no sociales y decididamente anti-sociales. Estos últimos son también de interés para el político pero a título de enfermedades para combatir.

Cuando Maurice Duverger hace el análisis de los elementos constitutivos del poder, está pensando en la autoridad. La autoridad es un fenómeno típico del hombre y tiene su fundamento en la inteligencia y la voluntad. En Dios, autoridad y poder son una misma cosa, pero en el hombre no. El hombre tiene autoridad cuando conoce bien los fines de su acción y tiene poder cuando cuenta con las fuerzas efectivas para realizarlos. Se puede tener mucha autoridad y poco poder, o viceversa.

Origen del poder

Cuando se habla del origen del poder político se trata siempre de un problema histórico. No puede resolverse en un plano sociológico con prescindencia de una minuciosa investigación de los hechos concretos donde nacen y se constituyen esos poderes.

Los sociólogos esquematizan ciertas constantes generales y buscan para el origen del poder político fuentes universales. La religión es una de ellas y no se puede negar el valor de las creencias en la formación del poder. La adhesión espontánea al jefe carismático, al

mago, al sacerdote y al rey testimonian por el vigor y la cohesión de un poder capaz de tomar las voluntades por dentro y hacerlas concurrir en la mancomunidad de un esfuerzo socialmente orientado. Sin esa unidad interior fundada por la fe, no se puede explicar la armonía ni la duración del poder en las sociedades primitivas.

Esa es la ventaja de la sociedad tradicional sobre la revolucionaria: la fuente legitimadora del poder es una sola y coincide con la fe común de todos los miembros del grupo social. Cuando la religión muere en la creencia de un pueblo, el poder debe crear su propia fuente de legitimación con un expediente aceptable para todos. Ese aparato conceptual tiene todos los caracteres de una ideología en el sentido marxista del término.

El marxismo es la expresión más acabada de una ideología, es decir, de un sistema de ideas montado con el propósito de explicar, justificar y legitimar un poder político. La ideología es el sustituto racionalista de la religión. Viene a reemplazar, y está segura de hacerlo en un ámbito de exigencias conceptuales más maduras, el caduco mecanismo supersticioso armado por los clérigos. A la sensiblería pueril de un artefacto de juguete, contrapone una máquina auténtica para fabricar ídolos.

La relación de la ideología con el poder es compleja. Ella lo explica y al mismo tiempo lo origina: el comunismo, como fuerza política real, es tanto resultado de la propaganda doctrinal, como motor creador y sostenedor de esa propaganda. Nada tiene de extraño. Se trata de una sociedad y en la praxis constitutiva de un orden, las causas se influencian recíprocamente: la eficiencia realizada por hombres es al mismo tiempo receptáculo del orden impuesto.

La tendencia a pensar la religión como una ideología se explica perfectamente en el campo del pensamiento racionalista influido por el marxismo. Para el hombre de fe, la religión no es una invención humana, proviene real y efectivamente de Dios. Esto explica por qué la relación entre el poder y el sistema de las creencias es muy distinta a la relación existente entre el poder y la ideología. El poder ideológico maneja el

sistema de ideas a su antojo. Lo modifica según conveniencias circunstanciales y en todo momento está dispuesto a servirse de él para sus propios fines. Es más: tiene la conciencia clara de haberlo inventado para eso.

Con la religión sucede todo lo contrario: el poder está efectivamente limitado por las verdades de fe. Estas, en tanto provienen de Dios tienen la inmutable perennidad de su fuente e imponen a los gobernantes un orden conforme al cual deben ajustar sus conductas en los actos de gobierno tanto como en los personales.

Dialéctica del poder

Para Hegel la historia de la filosofía probaba la racionalidad constitutiva del proceso de la historia. La razón era la substancia, el poder infinito y la íntima textura de la realidad: el poder infinito porque abarcaba el mundo de la materia y del espíritu y era el movimiento mismo del universo en devenir. La razón es Dios, pero un dios que se revela en el mundo y toma conciencia de sí en la inteligencia del hombre. El hombre, portavoz de la razón universal y administrador del poder divino es el único juez en esta relación unilateral. Dios no le pide cuenta de su administración y como fuera de su manifestación en el hombre no existe, en el fondo se trata de una noción sublime e inútil.

Marx lo entendió así y tiró por la borda ese cadáver teológico, cuyo peso abstracto impedía al hombre tomar conciencia cabal de su verdadero papel en la historia. El comunismo concibe este proceso como un movimiento inmanente a la materia, pero que adquiere en el hombre conocimiento de su existencia y su dirección. Desde ese momento la historia es una *póiesis* transformadora del universo. El hombre culmina su obra de conquista de la naturaleza y asume la total realización de su destino social. Este esfuerzo para tomar posesión de su condición humana definitiva no está librado al fuero íntimo, a la inteligencia y a la voluntad personales, sino a un poder político capaz de provocar la conversión del hombre individual en un hombre social. Este poder político

debe ser único y no puede admitir frente a él ninguna fuerza social para oponerse a sus designios, pues coincide, exactamente con el sentido de la historia y reemplaza a Dios en la tarea de crear un hombre nuevo.

No hace falta gran inteligencia para comprender al marxismo como un heredero inmediato de las oscuras lucubraciones de Hegel, pero apto para dar al poder político la justificación de su omnipotencia. El marxismo ha dado una explicación pseudo religiosa a la tendencia de concentrar los poderes sociales en la única organización del Estado.

La dialéctica implícita en este movimiento nace de la contradicción entre la libertad, tomada como liberación de todos los lazos orgánicos impuestos por exigencias naturales del orden, y la fuerza coactiva externa convocada por la necesidad de poner término al caos de los instintos liberados.

Cuando uno se ha formado en la frecuentación de los pensadores clásicos y cristianos las explicaciones dialécticas lo dejan perplejo. En verdad la contradicción de los impulsos en libertad y las exigencias coactivas del poder, se resuelve en una exasperación avasalladora de la "libido dominandi".

El poder, en una civilización exclusivamente técnica —escribía Marcel de Corte— que repudia las comunidades orgánicas, no puede evitar el desorden social y esto porque él mismo lo suscita por su método absorbente y centralizador. Este poder necesita engendrar un "homo politicus" análogo al "homo oeconomicus" y cuyos reflejos sociales tienden a reforzar la potencia del Estado.

Así como el "homo oeconomicus" está totalmente programado por el instinto de nutrición llevado a la cumbre de su crecimiento, el nuevo "homo politicus" lo estará sobre la inclinación al dominio llevada al grado extremo de pureza genérica a fuerza de ser anónima, impersonal y automática.

Poder y revolución: el poder del dinero

En la sociedad tradicional, como en cualquier otra, existen todas clases de poderes: sociales y anti-sociales,

auténticos y mercenarios. También se da el poder financiero. Conviene, no obstante, advertir una nota típica de ese tipo de sociedad, el dinero no determina toda relación de poder. Frente a él se erigen una serie de poderes fundados en la fe, la naturaleza o la historia, difícilmente reemplazables y a los cuales el dinero acata hasta cuando intenta comprarlos.

El dinero es un sistema de signos convencionales, para vivir necesita de las cosas reales, por esa razón su íntima tendencia es fagocitar la realidad para convertirla en el cuerpo de su espíritu descarnado. Donde reemplaza un poder real siente la euforia de una conquista: ¿no se podrá comprar todo de la misma manera? ¿Qué es lo que se opone a su voracidad? ¿El orden fundado en la fe? ¿No podrá ser sustituido por otro basado en el dinero?

La fe es un sistema de ideas y éstas productos de la inteligencia: ¿si compramos la inteligencia no podremos tener también nuestro sisema de ideas?

Charles Maurras en *L'Avenir de l'Intelligence* advertía: "sin otros dueños que la opinión y el dinero, ambos más o menos disfrazados so color de inteligencia, el Estado estaba investido de poderes muy extendidos sobre la masa de los ciudadanos. Pues bien estos poderes antiguos no han sido depuestos por el Estado moderno. Por el contrario, los patrones invisibles, tenían interés en extender más y redoblar esos poderes, y, efectivamente, han sido extendidos y redoblados. Cuanto más crecía el Estado a expensas de los particulares, el Dinero, dueño del Estado, veía crecer más el campo de su influencia; ese gran mecanismo central le servía de intermediario: por medio de él gobernaba, dirigía, modificaba una multitud de actividades cuya libertad y extrema delicadeza escapan al dinero, pero no al Estado. Ej.: una vez dueño del Estado y habiendo éste puesto sus manos sobre el material y el personal de la religión, el Dinero podía actuar por medio del Estado sobre la conciencia de los ministros del culto, y, por ahí desembarazarse de temibles censuras. La religión es, en efecto, el primero de los poderes que se puede oponer a la plutocracia, y especialmente una religión tan fuertemente organizada como el catolicismo: eri-

gida en función del Estado, pierde una gran parte de su independencia y, si el dinero es dueño del Estado, pierde su franqueza contra el Dinero. El poder material triunfa sin control contra su principal antagonista espiritual" [1].

Marx, por su parte, había advertido en el proceso económico la fuerza que mueve a las sociedades y colocó en el juego de los intereses el fundamento explicativo de la historia. El razonamiento era simple y daba razón a la inclinación más profunda de la mentalidad burguesa, pero cometía un error de base: la primacía de lo económico sobre los otros valores de la vida depende de una previa decisión del espíritu.

La economía es un orden impuesto al trabajo, una previsión y un planeamiento de la actividad orientada a la provisión de bienes de consumo. Cuando el espíritu del hombre limita sus exigencias a este tipo de labor lo hace impulsado por una preferencia libre de su aptitud valorativa.

El burgués nació con ese sino y en la medida que impuso su "forma mentis" a la antigua sociedad cristiana, ésta se impregnó de su gusto por el lucro y de su amor al Dinero. Los pasos dados por la burguesía para convertir su preferencia en dominación, están claramente señalados por la historia moderna.

En primer lugar debía destruirse el poder de la Iglesia sobre las almas. El artilugio empleado por la burguesía para lograr este primer objetivo es típica manifestación de su espíritu: se trataba de cargar contra el clero la acusación de rapacidad para llevar un lucrativo ataque contra sus bienes. Despojada la Iglesia de toda fuerza económica quedaba sometida a la protección del Estado. El segundo paso sería poner las manos sobre el poder político.

Considerar los eventos de esta empresa llevada exitosamente a término por la burguesía es hacer la historia de la Revolución. Bástenos decordar: la toma del

[1] Maurras, Charles, *L'Avenir de l'Intelligence*, Fontemoing, Paris, 1905, pp. 83, 84. [Hay trad. castellana, *El porvenir de la inteligencia*, Ed. Nuevo Orden, Bs. As., 1965.]

poder por las fuerzas financieras imponía la previa destrucción de los poderes históricos, responsables, personales y con origen conocido. Los hombres de dinero son duchos en operaciones abstractas y saben montar, con mecánica precisión, los engranajes para diluir en el anonimato la potencia dominante.

El Dinero supo dos cosas: la persistencia del poder moral de la Iglesia se oponía al crecimiento de su dialéctica destructiva. Junto con ella, la monarquía sacral y la fidelidad de la nobleza militar. Destruir la base religiosa del Poder y sustituirla por una computación cuantitativa de sufragios era un paso relativamente sencillo y quedaba librado a la eficacia de una propaganda bien montada. El segundo paso consistía en armar la guerra como un negocio y convertir a los militares en técnicos al servicio de una organización. Estos movimientos tácticos fueron facilitados merced al desarme previo de la inteligencia teológica y su sustitución por la filosofía racionalista.

No escapa al entendimiento la incapacidad del Dinero solo para realizar esta triple faena. Fue menester ese vuelco del espíritu que apartó al hombre de Occidente de su visión sacramental del universo y lo lanzó por los caminos de un conocimiento sometido a la *libido dominandi*. Dominio puro, sin fundamento metafísico capaz de desarrollar extraordinariamente el poder sobre las cosas y convertir al mismo hombre en una cosa manejada por ese Poder.

El nuevo Estado industrial

Hoy se habla mucho de los males inherentes a la sociedad capitalista y se esgrime contra ella la bandera negra de la anarquía o la mugre acumulada por el abandono perruno de los movimientos "hippies". Estas protestas son puras negaciones y en tanto no conducen a una realización positiva viable, redundan en beneficio de una futura organización colectivista del Estado, tanto más totalitaria cuanto más desprovista de oposición. La destrucción de una estructura

económica fundada en la propiedad privada de los medios de producción, trae como consecuencia la acumulación del poder en las manos de una organización burocrática. Esta dispondrá de todos los resortes del Estado y de los medios de presión puestos a su disposición por las modernas técnicas de sometimiento.

Hace relativamente poco hemos leído los pronósticos del profesor John Kenneth Galbraith sobre los problemas de la nueva sociedad industrial. Para nuestro tema no interesa mucho el acierto o no de sus vaticinios, pero lamentamos, en la consoladora compañía de otros economistas menos interesados en el advenimiento de una sociedad socialista, que los grandes temas de las empresas modernas, sean tratados por universitarios y no por hombres con relación más concreta en los negocios. La situación se torna más grave cuando tales universitarios tienen marcada propensión a creer en "el viento de la historia".

La tesis del profesor Galbraith puede resumirse así: el ensanchamiento de los ciclos de producción, las crecientes necesidades del capital y el llamado a un personal cada vez más tecnificado obliga a las grandes empresas industriales a buscar una demanda segura y a mantener precios estables. Estas exigencias llevan a encontrar el apoyo del Estado para que éste dé las seguridades requeridas por una programación a largo plazo.

Otro aspecto del crecimiento de los "oligopolios" es la necesidad de contraer acuerdos para evitar competencias y establecerlos en la cúspide de su tecnoestructura. El control de precios impone control de demandas y por un proceso inverso a la vieja economía de mercado, el productor coloca sus productos por medio de una publicidad agresiva y permanente. La provocación de la demanda se extiende al nivel del Estado. Galbraith recuerda los gastos en concepto de defensa y conquista del espacio con un casi sesenta por ciento del presupuesto federal. La tecnoestructura debe asegurar que estas erogaciones se traduzcan en mercados a largo plazo, mientras el Estado procurará que la política fiscal incida favorablemente en la capacidad

de consumo de la población para asegurar la demanda de artículos manufacturados.

La tecnoestructura no detiene aquí su control sobre el proceso económico de la sociedad, se extiende al campo de los sindicatos obreros a través de los cuales busca canalizar las reivindicaciones salariales, usándolas como un instrumento más en el plan de producción.

Esto le hace prever una inevitable convergencia de las sociedades industriales de estructura capitalista y las de tipo comunista. El optimismo americano quiere, en amable continuidad con los iluministas del siglo XVIII, un sustituto de Dios al alcance de la mano para determinar los límites del Poder. El siglo XVIII apeló a la idea de naturaleza. Confiaba en las recién descubiertas leyes del progreso social para trazar las fronteras de la potestad política. Galbraith sostiene algo parecido cuando augura la socialización inevitable de la nueva estructura industrial y una limitación del poder impuesta por los imperativos de la organización. La naturaleza ha sido eliminada del concurso, en su lugar hallamos el artificio de un mecanismo para regular el juego mismo de la producción.

No interesa considerar las críticas suscitadas por el libro de Galbraith, sus opiniones delatan la voluntad de encauzar el poder conforme a una dialéctica suscitada por el aparato económico.

El dinero simboliza el triunfo del signo sobre la realidad, de la razón sobre el ser y este es el fundamento de su espiritualidad invertida. Se obedece a su sino cuando se vive con el deseo de reemplazar las realidades concretas por los resultados lógicos de la interpretación. El dinero en manos de un hombre es siempre un instrumento dispuesto a expresar los deseos sensatos o no de una persona, pero en manos de la *Organización* es el dinero químicamente puro. Es una entidad de poder autónoma con una vida parasitaria y malvada. Cuando el orden sociopolítico esté tramado hasta en sus detalles más pequeños por las disposiciones de la *Organización*, no habrá tiempo ni para asustarse, porque el terror estará tan metido en los entresijos del alma que nadie advertirá la presencia solapada del Príncipe de este Mundo.

"Si abrazamos con la mirada este conjunto, tendremos la impresión de que la naturaleza y el hombre mismo están cada día más sometidos a la empresa dominadora del poder económico, técnico, organizador, estatal. Cada vez más nítidamente se dibuja una situación en la que el hombre dispone en dueño de la naturaleza, pero al mismo tiempo dispone también del hombre. El Estado dispone del pueblo, el sistema técnico, económico, estatal, dispone de la vida" [2].

El mismo autor dice al comienzo de este libro que cuando la persona humana ha sido descuidada, negada, violentada, el vacío producido no puede permanecer: "Esto no significa que el hombre se transforme en una substancia natural y su poder en energía natural. Esto no es posible. El vacío no constituye, en verdad, más que una infidelidad convertida en una actitud y en esa situación, cuando el Señor está ausente, otra iniciativa comienza: la del demonio. En la seguridad que le da su fe en el progreso, el siglo XIX se ha burlado del personaje que se llama el Diablo, digamos con más lealtad y exactitud: de Satanás. Quien tiene ojos para ver no se ríe. Sabe que aquél existe y está en su tarea. Es verdad que nuestro tiempo tampoco acepta su realidad. Cuando habla de lo demoníaco, la palabra carece de seriedad. La mayor parte de las veces no significa nada y cuando se habla seriamente, se entiende por esto una angustia indeterminada, o bien un hecho psicológico o un símbolo. Cuando las ciencias de las religiones, la psicología profunda, el drama, el cine o el folletón hablan de lo demoníaco, expresan el sentimiento de que hay en la existencia un elemento de desacuerdo, de contradicción, de perfidia, un elemento supremo de incomprensión y de inquietud que salta con fuerza especial en ciertas circunstancias individuales e históricas y al cual responde una angustia particular. Pero en realidad lo que está en juego no es lo demoníaco, es Satanás, y lo que es Satanás, sólo la Revelación puede decirlo de un modo pertinente" [3].

[2] Guardini, Romano, *La Puissance*, ed. du Seuil, Paris, 1951, p. 60.
[3] Ibíd., p. 20.

A la "Revelación" le toca decir sobre el fin de los tiempos. El "Apocalipsis" no es la proclividad psicológica de un cierto humor negro, forma parte del contenido de la Revelación y es una profecía acerca de los últimos sucesos de la historia. La fe nos asegura su cumplimiento y las circunstancias concretas configuran sus líneas generales. Si yo fuera un pensador moderno sanamente desligado de todo compromiso teológico, reflexionaría sobre el totalitarismo sin meterme para nada con la Revelación y el Apocalipsis. Por suerte no es así y a pesar de la desmitologización y el progresismo, creo en las profecías apocalípticas sobre el fin de la historia y veo el reino del Anticristo surgiendo de la ciudad totalitaria impuesta como remedio infalible para curar los males sociales de nuestra época.

Tocqueville, hace más de cien años, señaló el rostro de esa amenaza sin precedentes en el decurso de toda la historia humana. No le dio nombre, pero dejó grabada una fisonomía. El profesor Talmón, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, cita la profecía de Tocqueville en el umbral de su obra *Los orígenes de la democracia totalitaria*, en cuyo título enuncia el nombre e indica las líneas generales de la realización efectiva del pronóstico de Tocqueville.

Dos escuelas —enseña el historiador judío— afirman la libertad como valor supremo: el liberalismo y el totalitarismo. Mientras la democracia liberal espera el desiderátum de la espontaneidad y el abandono de las coacciones autoritarias, la democracia totalitaria lo espera de la colectivización absoluta. La primera de estas corrientes se libra al abandono romántico de las buenas inspiraciones y carece de la fe y el método de la segunda. La democracia totalitaria se afirma con un fuerte sistema de verdades indiscutidas y reclama la gerencia del sentido de la historia.

"La decadencia de la autoridad religiosa —escribe— implicó la liberación de la conciencia del hombre, pero también indicó algo más. La ética religiosa tenía ahora que ser rápidamente reemplazada por la moralidad

secular y social. Con la repulsa de la Iglesia y de la justicia trascendente el Estado quedó como única fuente y sanción de la moralidad" [4].

La religión no desapareció del todo, dejó en el hombre occidental el hábito de pensar el futuro en términos *esjatológicos*. Cuando las bases sobrenaturales de la esperanza cristiana desaparecieron de la conciencia europea a ésta le quedó una inclinación marcada a pensar en el porvenir en orden a una tarea salvadora. En verdad la muerte individual parece poner un coto definitivo a los sueños optimistas, pero como el grueso animal social goza de una cierta inmunidad estadística ¿por qué no pedirle a él la inmortalidad negada por la muerte personal?

Para lograr este sueño era necesario organizar la sociedad de tal modo que la previsión y la planificación cumplieran todos los requisitos de una providencia temporal bien concreta. El estado gendarme, juez, maestro y sacerdote debía convertirse en proveedor de beatitudes y preparar el advenimiento de un hombre nuevo sin divisiones interiores, ni tensiones externas. No se prometía un cuerpo glorioso y una resurrección en el Reino de Dios, pero la supresión de la propiedad privada garantizaba la desaparición de todas las notas impuestas por una visión individualista del mundo. Ser dueño de algo, es distinguir lo mío de lo tuyo, esto inspira una ética y una sensibilidad de la finitud personal. Morir, para un burgués, es el término de una carrera plena de propósitos individuales. Es también el duro momento en que la fortuna amasada entra en las zozobras de un porvenir desconocido. El comunismo vivirá en un plano de solidaridad colectiva. No habrá mío ni tuyo y sólo podrá preocuparse de las catástrofes sociales. La muerte será un simple informe estadístico, apenas un ingrediente en el balance demográfico que la futura Organización, anticonceptivos mediante, sabrá dosificar con prudente parsimonia

No soy profeta, ni encuentro ninguna alegría en la

[4] Talmon, J. L., *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, México, 1956, p. 4.

anticipación de catástrofes definitivas, tampoco creo en el sentido de la historia ni en ninguna otra fatalidad mitológica del olimpo revolucionario, pero sé que en una pelea desleal y sucia como la entablada por la Revolución, ganan los más sucios y desleales a no mediar una intervención milagrosa de la Dictadura Divina.

Se terminó de imprimir
en la segunda quincena de setiembre de 1976
en los talleres de
RONALDO J. PELLEGRINI, IMPRESIONES,
San Blas 4027, Buenos Aires, Rep. Argentina

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares

Quien haya leído las anteriores obras de Rubén Calderón Bouchet (*La contrarrevolución en Francia, Tradición, revolución y restauración en el pensamiento de don Juan Vázquez de Mella*, etc.), hallará una continuidad de su pensamiento en la que presenta con el título *Sobre las causas del orden político*, por considerarla de fundamental importancia para quienes desean profundizar en esta materia, particularmente los estudiantes de ciencias políticas y sociales.

La probada versación del autor asegura un material de primer orden, en la medida que ilumina una gran parte del pensamiento moderno referido al hombre y la sociedad dentro de la cual tiene o debe organizar su vida. El bien privado y el bien público, la distinción entre individuo y persona, la noción de participación, la reflexión sobre la voluntad y su acto propio, etc., son algunos de los diversos puntos que Calderón Bouchet trata con su erudición acostumbrada. Libro indispensable en toda buena biblioteca.

DE NUESTRO CATÁLOGO

Anzoátegui, Ignacio B., *Vidas de muertos.* 3ª edición aumentada.

Bertrand-Serret, René, *El mito marxista de las clases.*

Beveraggi Allende, Walter, *La inflación argentina 1946-1975.*

Bigne de Villeneuve, Marcel, *Satán en la ciudad.*

Boixadós, Alberto, *Cartas de viaje acerca de la realidad iberoamericana.*

Borrego, E., *Derrota mundial.* Orígenes ocultos de la II Guerra Mundial. Desarollo de la guerra. Consecuencias actuales de la guerra.

Bosch, Francisco M., *La moneda del César.*

Bouscaren, Anthony T., *La política exterior soviética.* Un ejemplo de persistencia.

Bouillón, Víctor, *La política de Santo Tomás.*

Brinton, Crane, *Los jacobinos.*

Butterfield, Herbert, *Maquiavelo y el arte de gobernar.*

Calderón Bouchet, Rubén, *La contrarrevolución en Francia.*

Calderón Bouchet, Rubén, *Nacionalismo y revolución.*

Calderón Bouchet, Rubén, *Sobre las causas del orden político.*

Calderón Bouchet, Rubén, *Tradición, revolución y restauración en el pensamiento político de Juan Vázquez de Mella.*

Cárdenas, Rodolfo M., *Valoración del ocio.*

Carulla, Juan E., *Al filo del medio siglo.*

Casaubón, Juan A., *El sentido de la revolución moderna.*

Castellani, Leonardo, *Canciones de Militis / 6 ensayos y 3 cartas.* Prólogo de Rubén Calderón Bouchet.

Castellani, Leonardo, *Crítica literaria / Notas a caballo de un país en crisis.*

Castellani, Leonardo, y Chávez, Fermín, *Las cien mejores poesías (líricas) argentinas.*

Caturelli, Alberto, *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy.*

Caturelli, Alberto, *La política de Maurras y la filosofía cristiana.*

Cohen, Gustave, *La gran claridad de la Edad Media.*

Cochin, Augustin, *Abstracción revolucionaria y realismo católico.*

1668 r.18 p.12

Coston, Henry, *El secreto de los dioses.* (Con dinero rueda el mundo).
Coston, Henry, *La República del Gran Oriente.*
Coston, Henry, *Los tecnócratas y la Sinarquía.*
Cosyns-Verhaegen, Roger, *La guerra subversiva.* De la aproximación directa a la resistencia total.
Creuzet, Michel, *La Unesco y las reformas de la enseñanza.*
Charlier, Henri y André, *El canto gregoriano.*
Dabinovic, Tomislavo E. J. P., *Subdesarrollo o decadencia.*
Daliadiras, Héctor D., *Algo más sobre Sarmiento.* 2ª edic.
Daujat, Jean, *La Iglesia en el mundo moderno.*
Daujat, Jean, *Conozcamos el comunismo.*
Dawson, Christopher, *La formación de Europa.*
Dawson, Chistopher, *El movimiento de la revolución mundial.*
Donoso Cortés, Juan, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.*
Ezcurra Medrano, Alberto, *Las otras Tablas de sangre.*
Falcionelli, Alberto, *Historia de la Rusia contemporánea.* 1825-1917. Las ilusiones del progreso.
Falcionelli, Alberto, *El camino de la revolución.* De Babeuf a Mao Tse-tung.
Falcionelli, Alberto, *Sociedad occidental y guerra revolucionaria.*
Fernández Olguín, Eduardo, *Un precursor de Mayo, el doctor Tomás de Anchorena.*
Funes, Juan María, *¿Línea Mayo-Caseros o línea Mayo-Pavón?*
Furlong, S.J., Guillermo, *En defensa de Sarmiento.* 3ª ed.
Furlong, S.J., Guillermo, *El paso de los Andes.*
Gálvez, Jaime, *Rosas y el proceso constitucional.*
Gálvez, Jaime, *Rosas y la navegación de nuestros ríos.* 2ª edición.
García Vieyra, Alberto, *Memorias de un semivivo.*
Gaxotte, Pierre, *El siglo de Luis XV.*
Gierke, Otto von, *Teorías políticas de la Edad Media.*
Goff, Kenneth, *Psicopolítica.* Técnica del lavado de cerebro. 2ª edición.
Grignion de Montfort, *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen.*
Guénon, René, *El teosofismo.* Historia de una seudo religión.
Horacio, *Odas completas.* Versión poética y notas de Alfredo Mayer. Prólogo de Leonardo Castellani.
Ibarguren, Federico, *Lecciones de historia rioplatense.* 2ª edición.
Irazusta, Julio, *Tomás M. de Anchorena.*
Irazusta, Julio, *Ensayos históricos.*

Irazusta, Julio, *Estudios histórico-políticos*. Estudio preliminar de Enrique Zuleta Alvarez. *El liberalismo y el socialismo y otros ensayos económicos*. Estudio preliminar de Marcelo Ramón Lascano.
Irazusta, Julio, *De la crítica literaria a la historia, a través de la política*.
Irazusta, Julio, *Balance de siglo y medio*. 2ª edición.
Irazusta, Rodolfo, *Artículos y discursos*. Un homenaje a su memoria.
Ivern, Andrés, *Rosas y la medicina*.
Jijena Sánchez, Rafael, y López Peña, Arturo, *Cancionero de coplas*. Antología de la copla en América.
Laferrere, Roberto de, *El nacionalismo de Rosas*.
Landowski, José, *El diálogo Rakowski*.
Le Carón, H., *Misión destructora de la Revolución*.
Leese, Arnold, *Los Rothschild*.
Lemaître, Jules, *Juan Jacobo Rousseau*.
Liddell Hart, H. B., *La estrategia de la aproximación indirecta*. (Las guerras decisivas de la historia).
López Peña, Arturo, *Teoría del argentino*. El gaucho, el compadrito, el porteño, el argentino.
Lozano, Jorge M., *Autopsia de la industria argentina*.
Madiran, Jean, *El Syllabus y la civilización moderna*.
Madiran, Jean, *Nosotros, los perros*.
Maritain, Jacques, *Tres reformadores*.
Maurras, Charles, *Mis ideas políticas*.
Maurras, Charles, *El porvenir de la inteligencia*.
Meinvielle, Julio, *Concepción católica de la política / Los tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo / El comunismo en la Argentina*.
Meinvielle, Julio, *El judío en el misterio de la historia*.
Meinvielle, Julio, *La "Ecclesiam Suam" y el progresismo cristiano*.
Meinvielle, Julio, *De Lamennais a Maritain*. 2ª edición corregida y notablemente aumentada.
Miró, Lorenzo, *Coexistencia pacífica y división de la Iglesia*.
Nantes, Georges de, *Contra una dialéctica conciliar*.
Olliver, Georges, *Roosevelt, el hombre de Yalta*.
Ortiz, S. H., *El libro rojo de Rogelio Frigerio*.
Palacio, Ernesto, *Catilina*. Una revolución contra la plutocracia en Roma. 3ª edición.
Palacio, Juan Manuel, *El alegre porvenir*.
Paoli, Pedro de, *Los motivos del Martín Fierro en la vida de José Hernández*.
Passage, S.J., Henri du, *Moral y capitalismo*.
Pensamiento político nacionalista, El, Antología seleccionada y comentada por Julio Irazusta. I: De Alvear a Yrigoyen.

Pensamiento político nacionalista, El, Antología seleccionada y comentada por Julio Irazusta. II: La Revolución de 1930.
Pensamiento político nacionalista, El, Antología seleccionada y comentada por Julio Irazusta. III: El estatuto del coloniaje. (1ª parte).
Pierotti, Edgard, *Cursillo de historia argentina.* Tomo I.
Plus, S.J., Raúl, *La Eucaristía.*
Protocolos de los Sabios de Sión, Los. Versión española del Duque de la Victoria. Prólogo y epílogo de Mons. E. Jouin.
Ramallo, Jorge M., *La Universidad de Buenos Aires en la época de Rosas.*
Ramírez, Isolina, *Charles Peguy, filósofo de la esperanza.*
Randle, Patricio H., *La Universidad en ruinas.* Indagar su crisis es el mejor método para reconstruirla.
Rau, Enrique, *Teología del celibato virginal.*
Rosa, José María, *Defensa y pérdida de nuestra independencia económica.* 4ª edición.
Röttjer, Aníbal A., *La Masonería en la Argentina y en el mundo.* (Historia de los hermanos Tres Puntos). Origen - Expansión - Organización - Proselitismo - Doctrina - Objeto - Acción - Historia y condenación de la masonería). 4ª edición.
Sáenz Arriaga, Joaquín, *El progresismo en la Iglesia.*
Sáenz Arriaga, Joaquín, *El antisemitismo y el Concilio Ecuménico. Qué es el progresismo.*
Sáenz y Quesada, Héctor, *Elegía de Buenos Aires.*
Sima, Horia, *Destino del nacionalismo.*
Solages, Mons. Bruno de, *Postulados doctrinarios del progresismo.* Prefacio del Pbro. Dr. Julio Meinvielle.
Talmeyr, Maurice, *La francmasonería y la revolución francesa.*
Tello, Belisario, *El poeta solariego.* Síntesis poética-política de Leopoldo Lugones.
Tello, Belisario, *La monarquía sin corona.* Ensayo sobre la dictadura.
Thierry-Maulnier, *El pensamiento marxista.*
Thierry-Maulnier, *Más allá del nacionalismo.*
Veuillot, Louis, *La ilusión liberal.*
Villafañe, Benjamín, *El destino de Sudamérica.*
Vocos, Francisco J., *El problema universitario y el movimiento reformista.*
Wast, Hugo, *El Kahal / Oro.*
Wast, Hugo, *Juana Tabor / 666.*
Zuleta, Enrique, *Introducción a Maurras.*